



GENERATION MERU : MODES D'EMPLOI UNE ENQUETE SUR LES IMPLICATIONS ECOLOGIQUES D'UN SYSTEME GENERATIONNEL BANTOU (MERU TIGANIA-IGEMBE, KENYA)

Anne-Marie Peatrik

► To cite this version:

Anne-Marie Peatrik. GENERATION MERU : MODES D'EMPLOI UNE ENQUETE SUR LES IMPLICATIONS ECOLOGIQUES D'UN SYSTEME GENERATIONNEL BANTOU (MERU TIGANIA-IGEMBE, KENYA). Anthropologie sociale et ethnologie. Universite de Paris X Nanterre, 1990. Français. NNT : . tel-01263650

HAL Id: tel-01263650

<https://shs.hal.science/tel-01263650>

Submitted on 28 Jan 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

université de Paris X Nanterre

GENERATION MERU : MODES D'EMPLOI

UNE ENQUETE SUR LES IMPLICATIONS ECOLOGIQUES

DUN SYSTEME GENERATIONNEL BANTOU

(MERU TIGANIA-IGEMBE, KENYA)

*Joined with the applicant's new
research project —*

Thèse
présentée en vue du grade de
docteur en ethnologie
par Anne-Marie PEATRIK

*Later, to be deposited at the
Library of Nairobi University.*

Directeur de thèse
Eric de Dampierre

Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative

- 1990 -


université de Paris X Nanterre

I. F. R. A.
P. O. Box 58480
Nairobi Kenya

GENERATION MERU : MODES D'EMPLOI
UNE ENQUETE SUR LES IMPLICATIONS ECOLOGIQUES
D'UN SYSTEME GENERATIONNEL BANTOU
(MERU TIGANIA-IGEMBE, KENYA)

Thèse
présentée en vue du grade de
docteur en ethnologie
par Anne-Marie PEATRIK

IFRA



No. d'inventaire IFRA002527
Date 27/04/95
Cote KE/PEAT 572.896

Directeur de thèse
Eric de Dampierre

Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative

REMERCIEMENTS

Nous tenons à remercier les personnes et les institutions sans lesquelles la mise en oeuvre de cette recherche eût été impossible.

En France : les membres et les directeurs du laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative de l'université de Paris X nanterre qui permirent notre rattachement à leur institution et accordèrent leur soutien à nos projets; notre directeur de thèse, E. de Dampierre dont les conseils ont peu à peu infléchi nos travaux. Le ministère de l'Education nationale nous accorda une mise en congé pour formation professionnelle. Les financements ont été assurés par la Fondation Fyssen, le ministère de l'Education nationale (Aires culturelles et indemnités de formation professionnelle), le CNRS (UMR 116).

Au Kenya : le cabinet du Président de la République qui nous accorda une autorisation de recherches (OP/13/001/16C86). Le Pr. R. S. Odingo parraina toutes nos démarches et contribua à notre intégration au Kenya. L'université de Nairobi et son département de géographie nous accueillit en tant que chercheur associé. Le CREU apporta un soutien logistique et financier à notre travail de terrain.

Entre la France et le Kenya, l'aide de S.Tornay fut décisive.

Une mention particulière doit être adressée aux Meru et à notre famille; les premiers acceptèrent qu'une étrangère s'immiscât dans leurs vies; la seconde supporta nos absences et notre inattention pendant la rédaction de cette thèse.

TABLE DES MATIERES

Cartes.....	3
CH I: INTRODUCTION	
A. Repérages linguistique et géographique du pays meru.....	6
B. Etat des lieux, ou de l'enquête ethnographique chez les Meru (sections Tigania et Igembe) à la fin des années 1980.....	12
C. Notes sur les transcriptions.....	21
CH II: AGE ET GENERATION, BILAN THEORIQUE ET PROPOSITIONS NOUVELLES	
A. Des problématiques tardivement posées.....	23
B. Pour une distinction du critère de génération.....	26
C. Autres points de vue.....	36
D. Les premières descriptions et analyses des "classes d'âge" meru.....	40
E. Plan de la thèse.....	44
CH III: POUR UN USAGE DE LA GRILLE GENERATIONNELLE: LES CLASSES DU REGISTRE GENERATIONNEL MERU ET LEUR APPLICATION	
A. Types de classes.....	46
1 <i>Gt̥t̥iba</i> (patrimoine générationnelle).....	47
2 <i>Nthukĩ</i> (génération).....	52
3 <i>Etaana</i> (<i>mataana</i>) ou la formation et l'organisation interne de la génération.....	55
4 <i>Irika</i> (<i>marika</i>) ou les échelons d'excision et le classement des filles.....	58
B. Les règles principales et secondaires du recrutement des classes.....	61
1 Catégories du temps meru.....	61
2 Les règles négatives d'inclusion générationnelle.....	64
3 Les règles positives.....	66
4 Bilan et reprise comparatiste.....	75
CH IV: ETAPES DE LA VIE ET STATUTS SOCIAUX	
A. Notions et concepts clefs du devenir individuel.....	81
B. Les mesures de la vie meru: minorités féminine et masculine	
1 Coursus féminin.....	90
2 Coursus masculin.....	95
C. Les mesures de la vie meru: procréation et pouvoir.....	100
1 Coursus féminin.....	100
2 Coursus masculin.....	102
D. Complétude et retrait du monde.....	108

CH V: GENERATION ET ALLIANCE

A. <i>Uthoni</i> et <i>ndũgũ</i>	112
B. Les liens de l'alliance dans le système générationnel.....	117
1 <i>rũraciũ</i> et <i>uthoni</i> dans le système générationnel.....	117
2 De la relation <i>nkiro</i> entre générations masculine et féminine.....	118
3 De l'inceste de <i>nthukũ</i>	120
4 Des règles prescriptives.....	121
C. De l'alliance hors du système générationnel et des rapports que l'on peut trouver entre les deux séquences.....	123
1 Règles négatives.....	123
2 Du bon usage du mariage et des règles préférentielles.....	125

CH VI: POUVOIR, TERRITOIRE ET ORGANISATION FAMILIALE (I)

A. Pouvoir, territoire et souveraineté territoriale: une controverse ancienne et prolongée.....	133
B. Les sens de <i>mwiriga</i>	139
C. Section territoriale et pouvoir politique.....	141
1 Constitution de la section territoriale.....	141
2 Transformations.....	147
3 Les relations entre les sections territoriales.....	153
4 Du <i>Mugwe</i> dans l'organisation territoriale et la politique meru.....	160
D. Les limites extérieures de la politique meru, et les rapports des Meru et des non-Meru.....	167

CH VII: POUVOIR, TERRITOIRE ET ORGANISATION FAMILIALE (II)

A. Organisation interne de la section territoriale.....	174
B. Caractéristiques de la maisonnée meru.....	180
C. Bilan: maisonnée, clan, section territoriale.....	188
1 La maisonnée éphémère.....	188
2 Du clan.....	191

CH VIII: HISTOIRE COLONIALE ET DEVENIRS DU SYSTEME

GENERATIONNEL MERU.....	196
A. La question de l'avortement et de l'infanticide dans les archives coloniales.....	198
B. L'évocation des pratiques d'avortement et d'infanticide par des informatrices.....	207
C. La domination coloniale comme révélateur et facteur de transformation de l'organisation socio-politique meru.....	211

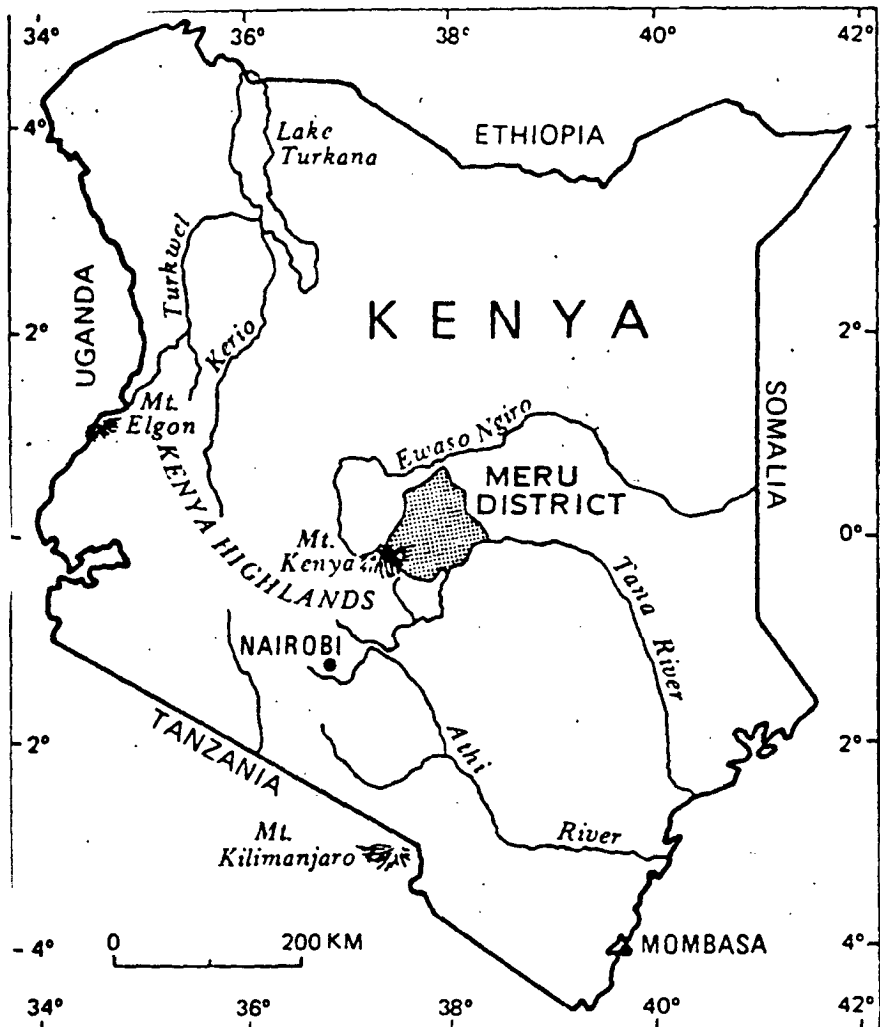
CONCLUSION.....	223
-----------------	-----

BIBLIOGRAPHIE.....	228
--------------------	-----

schéma du système générationnel meru: dernière page à ouvrir.

ANNEXES:

- A/ Terminologie du paradigme générationnel - - - - - I
- B/ Vocabulaire simplifié de la parenté générationnelle - - - - - IV



LOCALISATION DU DISTRICT DE MERU AU KENYA

Carte tirée de BERNARD (1979)



SKETCH MAP OF THE KIKUYU LAND UNIT

SHOWING APPROXIMATE DISTRIBUTION OF TRIBES

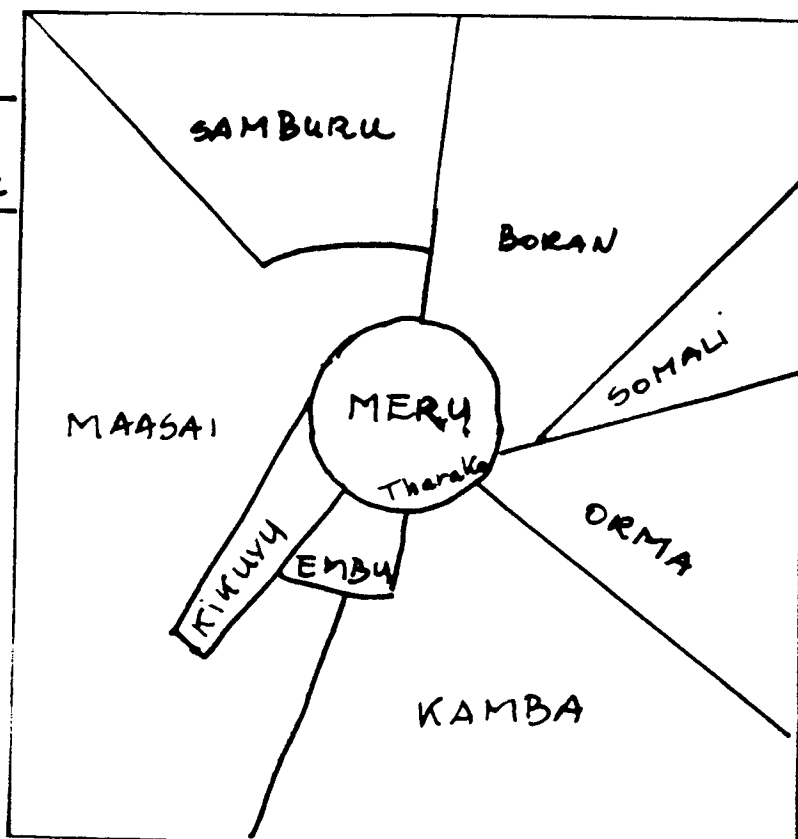
Scale 0 10 20 30 miles
 ≈ 50 Km

RÉPARTITION DES ETHNIES À L'EST DU MONT KENYA

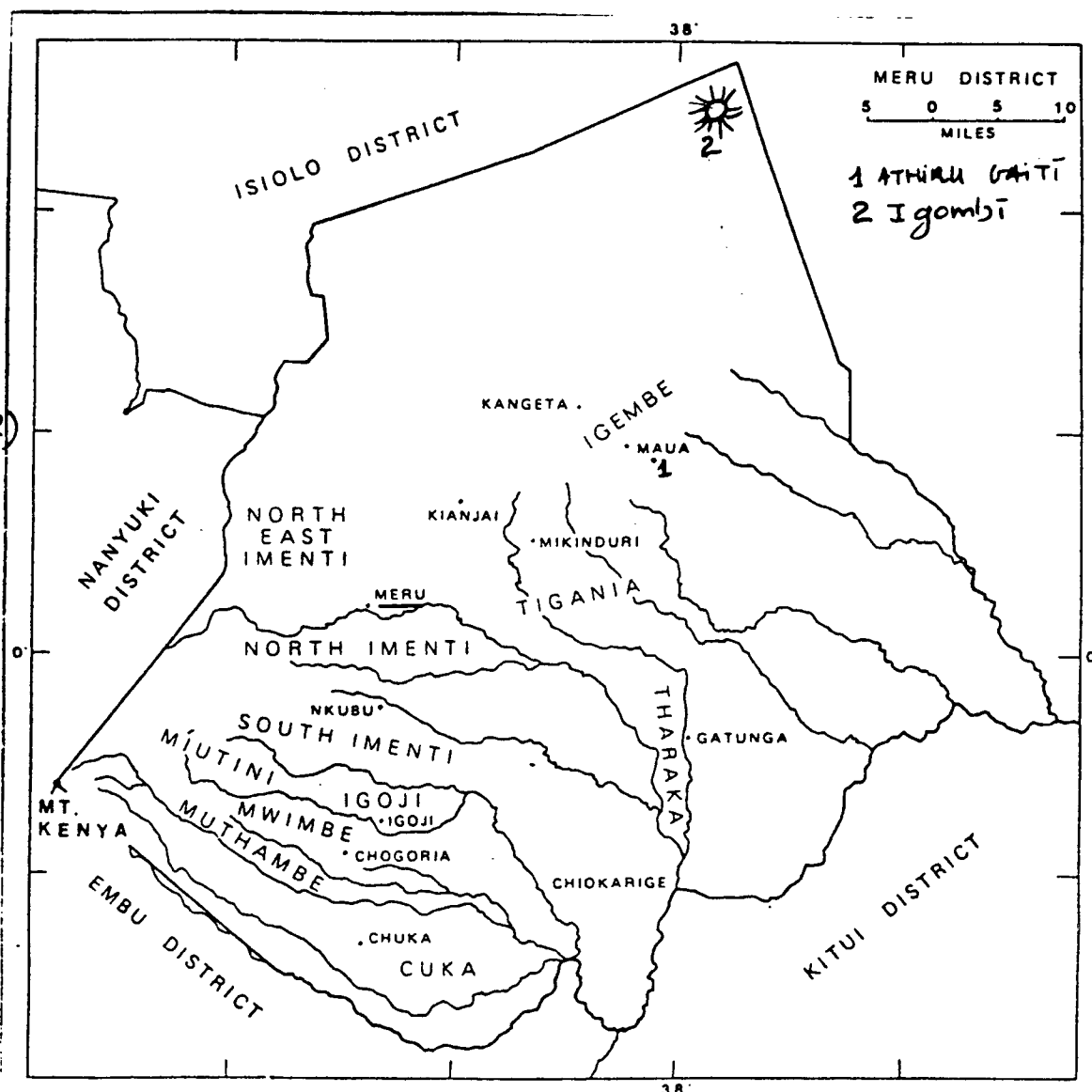
carte tirée de LAMBERT (1956)

RÉPARTITION DES ETHNIES AU XIX^e SIÈCLE

croquis levé à partir
de BERNARD (1974)



carte
tirée
de
FADIMAN (1982)



CHAPITRE I

INTRODUCTION

A. REPERAGES LINGUISTIQUE ET GEOGRAPHIQUE DU PAYS MERU.

Les Meru sont des locuteurs bantous d'Afrique orientale classés dans le groupe "Thagicu" qui se caractérise entre autres, par l'emploi de sept phonèmes vocaliques, une opposition entre voyelles longues et brèves, et des tons lexicaux (1). Son aire de répartition s'étend du sud-ouest au nord-est du mont Kenya: on y rencontre successivement en partant du sud, les groupes Kikuyu et Kamba, puis les Embu et les Mbeere, et enfin au nord-est les groupes Meru. Ces populations ont un poids démographique important; en 1969, sur un total de 10,5 millions d'habitants au Kenya, elles en représentaient 4 millions (2). Depuis la population a presque doublé et les proportions sont restées les mêmes.

Mis à part les Kamba qui se localisent dans les contrebas secs au large du mont Kenya, ces Bantous ont été inclus à l'époque coloniale dans la Province Centrale, unité administrative de niveau supérieur qui recouvrait et distinguait les Réserves indigènes, ici la "Kikuyu Land Unit" définie en 1938, des terres des colons. Cette Province chapeautait une division en districts (l'équivalent de départements français) qui fut initialement établie en fonction de divisions tribales telles qu'elles furent perçues par l'administration coloniale. L'actuel district de Meru

1) PHILIPPSON G. 1982

2) BERNARD 1972:33

dont la délimitation date en gros des débuts de la domination coloniale (1908) est le district le plus septentrional de cette province qui touche là aux régions subdésertiques du nord du Kenya. En 1956, ce district fut détaché de la "Kikuyu Land Unit" pour former la "Meru Land Unit"; les retouches administratives apportées par l'Etat indépendant inclurent le district de Meru dans la Province orientale.

Ces confins septentrionaux du massif central kényen présentent de forts contrastes topographiques et pluviométriques où s'individualisent trois unités disposées selon un axe SW-NE qui est aussi une ligne de partage des eaux entre le bassin désormais endoréique de l'Uaso Nyiro au nord, et celui de la rivière Tana au sud. Le flanc nord-est du mont Kenya s'incline régulièrement de 6000m à 1000m où il rejoint des hautes plaines sèches annonciatrices du vaste ensemble subdésertique qui s'étend du Sud-Soudan à la Somalie en passant par le lac Turkana. Isolé du mont Kenya par un seuil de hautes plaines et aligné SW/NE, un organisme volcanique plus modeste et plus récent constitue au nord-est les Monts Nyambeni, qui s'élèvent rapidement à 2500m d'altitude.

Dans ces régions équatoriales de facade orientale, les pluies sont des précipitations orographiques déclenchées par les turbulences issues de la rencontre des masses d'air humide apportées par les alizés avec un écran montagneux, et quand rien ne vient arrêter ces masses d'air il n'y a pas de précipitation. Ce mécanisme fait que les totaux pluviométriques augmentent avec l'altitude et explique les différences entre les versants au vent très humide et les versants sous le vent, secs donc, sachant que les masses d'air alizéennes humides proviennent du sud-est. Tout cela rend compte des impressionnants contrastes que l'on relève avec les variations de pente et d'exposition, et on peut passer en une vingtaine de kilomètres d'un milieu équatorial à un milieu subdésertique, sans compter même les étagements alpins du mont Kenya qui mènent jusqu'aux neiges persistantes. Les

quantités annuelles de pluie varient selon la topographie du simple au sextuple (375mm à 2250mm, BERNARD:19) et elles sont réparties en deux saisons qui correspondent au passage bi-annuel des alizés: une grande saison des pluie en mars-mai et une autre plus modeste en octobre-décembre, soit deux saisons des pluies séparées par deux saisons sèches ce qui crée un potentiel de double récolte annuelle. Ces espoirs sont bien souvent hypothéqués par la grande irrégularité interannuelle des précipitations qui fait que les totaux reçus peuvent varier du simple au double voire même au triple, et l'irrégularité concomitante des dates d'arrivée des pluies. Ces phénomènes s'amenuisent en altitude où les régions sont régulièrement arrosées alors qu'en contrebas ils font peser des menaces récurrentes sur les espérances de récolte ou de pâturages. On pourrait ajouter que cette irrégularité des pluies est encore plus accusée dans l'idée que s'en font les gens que dans la réalité, et il ne faut pas s'étonner de voir parfois s'organiser quelque rituel propitiatoire sous une pluie battante.

Quoi qu'il en soit, le distrit de Meru a un riche potentiel agricole qui est porté par l'étagement des écosystèmes, et le pays meru est un beau cas d'agriculture de montagne. La zone d'habitat privilégié se situe entre de 1200-1700 mètres à un étage où les températures sont douces et la pluviosité à peu près régulière. Les étages amont sont jugés trop froids et aval trop chauds et trop secs pour une installation et des cultures permanentes. Dans la zone des habitations sont cultivés les bananiers, les ignames sous forêt, la canne à sucre, le tabac et la *mirra* (3); en aval où les terres sont plus chaudes et plus sèches poussent les "graines", c'est-à-dire les haricots, les céréales (sorgho, millets), et le ricin; l'élevage se pratique dans des clairières ou le long des chemins à l'étage des habitations permanentes. Les populations installées sur le mont Kenya remontaient au-dessus de l'étage forestier, ce qui n'est pas possible sur

3) *Catha edulis*: arbuste dont les tiges des jeunes pousses qui contiennent des amphétamines, sont mâchées.

les Nyambeni: dans cette région on utilise les pâturages en contrebas. La présence de la mouche tsé-tsé introduit une différence entre les basses terres du nord qui en sont exemptes et celles du sud où seul le petit bétail s'en accommode (4). Cette agriculture de montagne a été développée par des populations arrivées à une ou des époques indéterminées si on veut s'en tenir à des critères rigoureux: on peut simplement souligner une distinction entre les groupes qui exploitent ces écosystèmes étagés, Embu, Meru, et ceux qui pratiquent un agro-pastoralisme itinérant adapté aux basses terres sèches: les Kamba, les Mbeere et les Tharaka.

Le district de Meru inclut des populations incontestablement apparentées, mais qui n'en constituaient pas moins des unités différenciées; sans être isolées, elles vivaient d'abord à l'échelle de leur localité et de leur société à pouvoirs diffus. La première innovation apportée par la colonisation fut de les inclure dans un système étatique et unificateur probablement tout nouveau à l'échelle de leur histoire. Sur les flancs du mont Kenya s'égrènent du sud au nord des petites sections en interfluves limités par des torrents difficilement franchissables: les Chuka qui font suite aux Embu, les Muthambi, les Mwimbi, les Igoji, les Miutini et les Imenti, en contrebas desquels se localisent les Tharaka. Sur les monts Nyambeni on trouve deux autres sections, les Tigania et les Igembe (cf cartes p.2-3). Les Meru proprement dits sont représentés par trois groupes, les Imenti, les Tigania et les Igembe. En principe, toutes ces sections qui se différencient par des variations dialectales s'intercomprennent entre elles et avec les Kikuyu. La réalité est quelque peu différente. Kikuyu et Meru s'intercomprennent jusqu'aux Imenti compris, mais pas avec les Tigania/Igembe, et encore faut-il s'entendre sur ce qu'on appelle "intercompréhension". Quand J. Kenyatta était en tournée en pays

4) BERNARD (26-27); cette présence de la mouche tsé-tsé dans les basses terres méridionales ne signifie pas qu'il en a toujours été ainsi.

meru, il faisait traduire ses discours en Kimeru-Imenti ou autres Kimeru (et ne recourait pas au Kiswahili, très peu utilisé dans cette région (5)). Par ailleurs, une partie de l'enseignement primaire est assurée au Kenya dans la langue maternelle des enfants, et pour ce faire les instituteurs sont recrutés en priorité dans le cadre du district; nous avons ainsi rencontré des enseignants originaires du sud du district venus travailler dans le nord; tel instituteur Mwimbi a recours à l'anglais ou au kiswahili avec ses élèves Tigania, sinon ses élèves ne le comprennent pas, et lui-même a du mal à suivre ce qu'ils disent.

Les Imenti sont à flanc du mont Kenya, région où fut installée en 1908 un campement militaro-administratif qui allait devenir la seule ville du district, "Merutown", surnommée par les Meru "Mũtindwa" du verbe *gũtinda*, "rester longtemps à ne rien faire" (6). Cette division est la plus modernisée: la réforme foncière d'attribution de titres de propriété individuelle est achevée, et les revenus monétaires sont assurés par le thé, le café, l'exploitation laitière ou d'autres cultures comme la pomme de terre. En termes ethnographiques, cette région est la moins mal connue car elle était à portée de main des administrateurs et des missionnaires, et bien souvent ce sont les données Imenti qui furent utilisées pour illustrer la situation des "Meru". Ces extrapolations contribuèrent probablement à forger une identité ethnique commune mais elles rendent ces matériaux souvent inutilisables, car l'habitude s'est prise de ne pas signaler de quelle section ils proviennent (7). La modernisation économique est récente: jusque dans les années 1960, ce district était enclavé car resté à l'écart du réseau ferroviaire qui se développa au sud et à l'ouest

5) WERE & WANDIBBA 1986: 70-77.

6) probablement dû au fait que les gens convoqués par l'administration coloniale devaient attendre longtemps avant de voir leurs affaires réglées.

7) Ce travers se retrouve dans la plupart des études, ronéotypées le plus souvent, faites par les missionnaires ou l'administration; elles amalgament des données "meru" inexploitablement le plus souvent car ni datées, ni localisées.

du mont Kénya; le centre administratif de Meru n'était relié que par des pistes sinueuses qui progressaient difficilement sur les contreforts du mont Kénya sans cesse entaillés par les multiples torrents radiaux. Une page fut tournée dans le courant des années 1970 quand fut inaugurée une route goudronnée dont la construction nécessita de multiples ouvrages d'art, et mit la ville de Meru à quelques heures de voiture de Nairobi.

Au nord-est les divisions Tigania et Igembe s'organisent autour des monts Nyambeni. En 1979, date du dernier recensement national publié, ces divisions représentaient 312.000 habitants sur un total de 830.000 pour l'ensemble du district (soit 38%). On y retrouve le schéma d'agriculture de montagne précédemment décrit, à ceci près que les étagements sont biaisés par un fort contraste entre les versants SE au vent et les versants NW sous le vent, qui de ce fait s'assèchent très vite, et les populations s'y consacrent davantage à l'élevage. Ces monts étaient une zone de contacts multiples avec les pasteurs ou agro-pasteurs des basses terres: dans le sens des aiguilles d'une montre en partant de l'ouest, on trouvait les Maasai Laikipia, les Samburu, les Turkana, les Borana, les Rendille, les Kamba au sud-est, et les Tharaka au sud. On rencontre maintenant presque uniquement des Somali qui montent s'approvisionner en *mirra* dont les Nyambeni sont la grande région productrice, où qui utilisent les pâturages en contrebas. Ces divisions réputées conservatrices sont sous-équipées en comparaison de la région Imenti; la réforme foncière n'y est toujours pas achevée, en bonne partie à cause d'un manque de moyens administratifs. Les monts Nyambeni ne sont désenclavés par une route goudronnée que depuis 1983, ce qui s'est traduit par un boom de la *mirra* devenue la première culture commerciale du district. La situation excentrée de cette région nous a laissé penser qu'une enquête de terrain sur les "classes d'âge" meru pouvait encore y être entreprise, à quoi il faut ajouter les variations dans les activités économiques et les contacts entre groupes qui laissaient

entrevoir des comparaisons entre les agriculteurs et les pasteurs ou les agro-pasteurs.

B. ETAT DES LIEUX, OU DE L'ENQUETE ETHNOGRAPHIQUE CHEZ LES MERU (SECTIONS TIGANIA ET IGEMBE) A LA FIN DES ANNEES 1980.

L'état dans lequel nous avons trouvé la "tradition" chez les Meru Tigania/Igembe a largement orienté notre façon d'enquêter. L'évocation de cette situation n'a pas d'autre objectif que celui d'envisager les questions des méthodes utilisées, de la validité des données collectées, des procédures d'exposé et de démonstration.

Bien qu'enclavé jusqu'à très récemment et réputé arriéré selon les Kényens, le pays meru des monts Nyambeni n'en n'est pas moins rentré dès 1908, date de l'installation de l'administration coloniale britannique, dans une phase de transformations aussi insoupçonnées que spectaculaires. S'il nous fallut du temps pour apprécier l'ampleur et le parti heuristique que l'on pouvait tirer des changements intervenus, c'est rapidement que nous réalisâmes à quel point les descriptions précédentes de la société meru (LAUGHTON 1944, LAMBERT 1947 et 1956, BERNARDI 1959, MAHNER 1975) étaient devenues lettre morte, quand elles ne l'étaient déjà pas en grande partie au moment de leur élaboration.

Alors que la vie matérielle a été relativement peu modifiée, -ainsi les façons culturelles restent-elles faiblement productives ou encore les édifices sont-ils le plus souvent en matériaux périssables-, il n'en va plus de même pour l'organisation sociale et la sphère culturelle: christianisation et plus encore scolarisation généralisées, réforme foncière en cours, administration présente et jalouse de ses prérogatives. Rien ou plus grand'chose ne fonctionne de la société pré-coloniale. Les dernières grandes maisons de guerriers-célibataires autour desquelles

s'organisait l'espace public ont été détruites au moment de l'Indépendance. Plus personne n'est apprêté à l'ancienne: les codes statutaires du vêtement et des cosmétiques ont partout laissé place à la robe de style missionnaire et au pantalon-veston. Les rituels de circoncision autour desquels se mobilisait toute la société pendant plus d'une année se condensent désormais en quelques prestations qui doivent tenir dans la période des vacances scolaires de Noël, quand l'opération n'est pas tout bonnement effectuée dans une infirmerie, pratique qui se répand en dépit de la réprobation qu'elle suscite (8). L'excitation festive qui les entoure et l'importance qu'elle revêt pour les garçons et leurs familles révèlent seulement qu'elle est le dernier des grands rites de passage à avoir survécu à l'acculturation moderniste. Quant au conseil des notables, le *Njuri Ncheke*, autre parangon de la tradition selon les Meru et les Kényens contemporains, ses effectifs ne se renouvellent plus et il est de moins en moins sollicité pour trancher les conflits; la présente réforme foncière achevée, il aura perdu sa dernière raison d'exister. Un *Mugwe* revisité s'empresse de retrouver le cadre poussiéreux d'une photo de son père qui figure dans l'ouvrage de BERNARDI (1959). Dans ces conditions que pouvait-il subsister des générations meru ?

Les différences étaient trop fortes pour que se déclenchât une crise de dépit d'exotisme : l'altérité se manifestait simplement de façon inattendue.

Une paysannerie nombreuse, débordée par ses kyrielles d'enfants; des terroirs qui se dilatent, réduisent d'ultimes lambeaux de forêt primaire trop dispersés pour être sauvegardés, et des mises en culture en aval de ce que la pluviosité peut laisser espérer. Aux détours des pistes et des chemins encombrés de femmes et d'enfants astreints à la corvée de plus en

8) En 1987 les infirmiers locaux estiment que dans les Monts Nyambeni 70% des circoncisions sont effectuées par des opérateurs traditionnels.

plus prenante d'eau potable et de bois de chauffe (9), surgissent les édifices en croix largement assis des églises missionnaires. Inscrites dans des clairières, sur des promontoires d'où l'oeil brutalement s'échappe, elles citent une architectonique italienne indéchiffrable pour les fidèles qui s'y pressent aux services dominicaux; églises larges en pierre, églises trop pleines, tout comme celles des Méthodistes et les hangars des Eglises indépendantes.

Tout semblait pouvoir évoquer le printemps d'un moyen-âge occidental et peut-être eût-il mieux fallu changer de sujet: celui d'une christianisation trop réussie, dépassée par son succès; suivre ces multiples prophètes qui un jour se sont déclarés visités par le Saint-Esprit et qui dès lors prédisent sur des Bibles traduites en mauvais Kimeru et harangent dans le style des prêcheurs américains les chalands des marchés hebdomadaires. Tel voisin, un déçu de l'Eglise méthodiste, n'a pas même besoin de jouer au clerc itinérant: ses prédictions sont excellentes, on vient de plus en plus nombreux assister à ses séminaires bi-hebdomadaires. Les fidèles désherbent ses cultures et bientôt, dans le champ voisin, ils érigeront à leurs frais une grande maison de réunion, ce qui ne les empêchera pas d'assister aux sermons du prêtre diocésain. Ils aiment la religion comme le pain, disent-ils.

Changer de terrain eût été une autre solution mais un des objectifs étant de combler autant que faire se peut les lacunes dans la connaissance des Bantous orientaux, c'est encore chez ces Meru, en raison de leur

9) Quand bien même les précipitations sont abondantes, les sources tarissent rapidement en raison des caractères géologiques des monts Nyambeni; le sous-sol volcanique est poreux et aucun système de pente qui drainerait les eaux pluviales ne s'y organise. Seul le couvert végétal joue le rôle d'"éponge", et la déforestation accélérée ces dernières années a ainsi provoqué une double pénurie d'eau et de bois de chauffe. A cet égard la préservation de la forêt sommitale des Nyambeni, transformée en réserve biologique intégrale, est cruciale pour l'équilibre hydrologique de la région, mais des solutions de substitution à l'usage du bois de chauffe n'ont pas encore été mises en oeuvre.

position excentrée, que les chances de collecte étaient les meilleures (10).

Si les jeunes et les moins jeunes n'ont plus guère d'idée sur ce que pouvait être l'organisation traditionnelle, il n'en va pas de même avec les plus âgés. La famine de 1984 eut raison des derniers représentants de la génération initiée au moment de la conquête coloniale (les *Kiramunya*), mais elle épargna des individus circoncis en *Ithaliï*, c'est-à-dire juste après la première Guerre mondiale; élevés par des parents qui avaient connu la situation pré-coloniale, ils furent, avec des femmes de la classe de leurs épouses, des informateurs privilégiés et ce d'autant plus que nous étions avec eux en rapport de petite fille/grand-parent, situation des plus propices à l'entretien car la parole est libre entre générations alternes.

La fraction de génération subséquente (les *Michubu*), initiée avant et pendant la deuxième Guerre mondiale, grandit dans des conditions très nouvelles: l'entre-deux-guerres fut une période de transformations décisives et de surcroît une bonne partie de ces *Michubu* partit combattre les Italiens en Ethiopie et en Somalie quand ce ne furent pas les Japonais en Birmanie et les Allemands en Europe. Classe creuse car beaucoup n'en revinrent pas, ils sont actuellement des pères vieillissants. La crise Mau Mau qui prit en pays meru une tournure originale et méconnue, survint à l'époque de circoncision des *Ratanja*. Leurs maisons de guerriers, aux effectifs déjà réduits car l'habitude se perdait d'y laisser les fils circoncis, furent détruites et jamais reconstruites. Avec la fraction générationnelle suivante initiée dans les années 1970, les *Lubeeta*, ils constituent la classe active des adultes, investis pour ceux qui ont réussi dans le commerce, l'administration, les réseaux coopératifs et la

10) Partir dans une autre région supposait aussi l'obtention d'une nouvelle autorisation de recherches, procédure qui au mieux repoussait d'une année tout travail de terrain.

politique. Mais un décalage subsiste entre les fractions aînée et cadette: les *Ratanja* se sont formés à l'époque de l'administration britannique et de la décolonisation, et en 1987 la classe de leurs fils se clôturait à la circoncision. C'est désormais le tour des *Lubeeta* d'initier ses fils; ils sont la nouvelle génération de pères, formés et éduqués dans un Kenya indépendant, scolarisés et pour certains diplômés de l'université. Aux dernières élections parlementaires de 1988, tous les candidats étaient *Lubeeta*.

Ainsi donc, en dépit de la disparition des grandes cérémonies de transmission des pouvoirs, de l'ouverture et de la clôture officielle des générations, de l'oubli de règles tombées en désuétude, un ordre se laissait saisir, des longueurs d'onde repérer. Notre familiarité avec ces logiques fit que très vite nous nous y retrouvâmes dans le jeu des appellations et des identités générationnelles. Matière à prise de contact, à plaisanterie avec des Meru *a priori* très suspicieux: notre capacité à identifier leur génération, notre intégration ironique dans la classe des épouses *Lubeeta* créaient un climat propice à d'autres questionnements.

Mais notre intention d'enquêter sur la tradition suscitait d'emblée la méfiance et des mises en garde: un prêtre catholique kényen, originaire d'une ethnie voisine et cousine, avait publié dans les années 1970 un essai ronéotypé sur l'initiation dans le Conseil des notables. La rumeur se répandit qu'il avait révélé des secrets. Menacé de mort, il dut précipitamment quitter sa paroisse sans jamais pouvoir y revenir. Quelques semaines avant notre départ, une affaire semblable se reproduisit. Une étude sur ce conseil, bien menée même si elle se présente comme introductive, fut publiée par un avocat meru (RIMITA 1988): là encore du ressentiment se manifesta dans les conversations et certains de nos informateurs rappellèrent au moment de notre séparation qu'ils préféreraient conserver l'anonymat. L'existence de ce Conseil soulève des questions

intéressantes car il s'inscrit à l'encontre de l'ordre politique instauré par les générations. Il faudra donc y revenir, mais le protocole s'établit avec tout nouvel informateur que nous ne poserions pas de question à son sujet, que notre intérêt n'était pas la "tradition" mais les Meru autrefois, avant l'arrivée des Anglais.

Certains vieux Meru devinrent des informateurs privilégiés mais aucun ne fournit un discours qui incitait à penser l'ensemble des coutumes et, mis à part un mythe d'origine historique, rien ne vient justifier les traditions toujours présentées, après questionnement, comme si elles avaient été rencontrées. Nos données sont sous le signe de la discontinuité, de la multiplicité des points de vue, ce qui n'étonne guère dans une société à pouvoir diffus. Dispersion territoriale pour une raison qui tient d'abord à l'habitat: les densités peuvent être parfois très élevées (11), mais il n'y a pas de village, d'habitat groupé. Les quelques bourgs actuels se sont formés à partir du réseau des marchés installés par l'administration britannique, et les anciennes communautés ont perdu la plupart des attributs qui entretenaient leur raison d'être. Discontinuité géographique intentionnelle cette fois-ci, qui tient au fait de la qualité des données collectées et à la recherche des variations en fonction des dominantes économiques: travaillant pour l'essentiel sur des règles et des pratiques racontées, il nous a semblé nécessaire de recouper les versions recueillies. Aussi avons-nous enquêté dans deux endroits des monts Nyambeni: à l'WNW, en section Tigania, dans la localité de Kienjai; à l'ESE, en section Igembe, à Athiru Gaiti. Les Kienjai font partie des sections Tigania qui sont sous le vent des Nyambeni et reçoivent de ce fait des précipitations moindres et en quantités plus irrégulières. Sans être

11) en 1979 elles montaient déjà parfois jusqu'à 400 habitants au km²; nous avons enquêté dans des localités qui, à cette date du dernier recensement, se situaient à une moyenne de 200.

nullement inexistante, l'agriculture s'accompagnait d'un élevage important et prestigieux, qui explique aussi la présence de forgerons car ces derniers travaillaient beaucoup pour les éleveurs. Les zones de parcours qui s'étendent vers le nord et où se repèrent aussi des sources d'eau minérale légèrement salée, étaient entretenues par une mise à feu régulière des broussailles. Dans les années 1960, ces espaces communaux furent adjudiqués et transformés en terre de colonisation agricole (en "*settlement schemes*") où vinrent s'installer des habitants des étages supérieurs. La mise en culture, faute d'irrigation, est toujours aléatoire, et l'élevage est le fait de propriétaires qui ont gardé leurs parcelles en pâturage. Kienjai a aussi un important marché à bestiaux où viennent parfois les éleveurs des ethnies septentrionales qui y font de meilleures affaires qu'avec les maquignons de leur région. Presque à l'exact opposé de Kienjai sur le versant au vent des Nyambeni, la localité d'Athiru Gaiti, en contrebas du bourg de Maua, présente les traits caractéristiques d'une communauté d'agriculteurs de montagne. La réforme foncière y est à peine engagée, et on retrouve sans difficulté les anciennes structures territoriales; introduite à la fin des années 1950, la culture du café jointe à celle de la *mirra* fournit les revenus monétaires. L'élevage se fait uniquement à proximité désormais, car les terres de parcours liées à ce versant ont été transformées en Parc Naturel ("Meru Game Park").

La comparaison de ces deux communautés fait apparaître certaines différences intéressantes mais aussi une bonne homogénéité des règles. Igembe et Tigania dont les Kimeru ne présentent que des variations d'accent, étaient deux sections qui partageaient des rapports de bon voisinage, alors que des rivalités, jointes à de nettes différences dialectales, existaient avec les Imenti. Leur organisation sociale devait être assez similaire mais les différences d'appellation des classes d'âge, par exemple, permettent de penser que les Meru/Nyambeni et les Meru/Kénya

étaient engagés dans un processus séculaire de différenciation, auquel le découpage administratif unificateur de la domination coloniale mit fin. A ces variations intéressantes entre Tigania et Igembe, s'ajoutèrent la diversité et les contradictions des versions selon les générations mais aussi selon les sexes, mettant ainsi à jour une autre grande coupure de la société et de la culture meru.

Ces décalages dans les informations laissaient poindre une histoire sociale mais la mémoire des informateurs ne fournissait guère d'indice chronologique précis et encore moins d'explication. Simplement affleurerait le sentiment fort chez les grands-parents d'une rupture définitive avec ces "mêmes autres" qu'auraient dû être leurs petits-enfants. Les archives coloniales déposées à Nairobi, dépouillées après que le gros du terrain fut achevé, se révélèrent d'une richesse inattendue: au fil des rapports annuels du "District de Meru" qui s'étalent de 1908 à 1960, on voit apparaître une politique coloniale qui s'écartera des schémas de l'administration directe prédominante au Kenya. Sans s'en rendre vraiment compte, les administrateurs avaient utilisé l'ordre générationnel et l'avaient infléchi quand ils ne l'avaient pas complètement modifié. Avec ces données précisément datées qui recoupaient les autres et incitaient à une collecte d'informations complémentaires de terrain, il devenait possible de reconstituer les dynamiques contradictoires qui sont à l'origine des distorsions et du déclin de l'ordre générationnel des Meru et de l'état dans lequel nous avons trouvé le système.

On le voit, cette enquête ethnographique, pour ne pas dire cette fouille, se déroula dans des conditions très différentes de celles de TORNAV chez les Nyangatom, par exemple. Comme telle, notre méthode a plutôt tenu de l'archéologie, et la construction du fait générationnel a d'abord passé par sa reconstitution.

En premier lieu, nous n'avons pas sondé au hasard. Notre hypothèse de classes générationnelles chez les Meru avait été formulée à partir des quelques publications consacrées à ces populations: LAMBERT (1956) décrit leurs classes d'âge à l'occasion de sa présentation des Bantous de la Province Centrale; en 1959, BERNARDI résume en chapitre "I" de son ouvrage sur le *Mugwe*, les données de LAMBERT sur les classes d'âge auxquelles il se réfère (1959:17n1) en y introduisant quelque distance car il suggère que cet auteur a sous-estimé leur portée politique, avant d'entamer l'analyse proprement dite de ce personnage dont il lie expressément le destin aux classes d'âge (23, 48-49); MAHNER (1975) partit à la recherche du dualisme des Meru et ce faisant, rencontra des générations qu'il traite dans son article comme un fait allant de soi; on peut enfin citer l'ouvrage d'un historien américain (FADIMAN 1982) qui aborde minutieusement les techniques de la guerre chez les Meru (de la section Imenti essentiellement) mais qui posant l'activité militaire comme une fonction évidente des classes d'âge, ne s'est guère posé de questions d'organisation sociale. Au total, des données intrigantes mais peu nombreuses, situation qui relève de l'histoire de l'ethnologie au Kenya: l'administration coloniale n'autorisait les ethnologues à venir travailler au Kenya que dans les régions périphériques (12). LAMBERT a enquêté en tant qu'administrateur colonial féru de coutumes indigènes; BERNARDI, dans le cadre de son rattachement au diocèse de Meru a pu mener la seule enquête professionnelle de l'époque coloniale; MAHNER et FADIMAN, auxquels on peut ajouter le géographe BERNARD, ont travaillé après l'indépendance du Kenya, donc dans des sociétés déjà bien transformées.

Les données peu nombreuses, mais de bonne qualité, de LAMBERT (1956) sur les classes d'âge meru furent ainsi le point de départ de nos enquêtes. Nous avons retrouvé ultérieurement dans les archives de l'université de

12) J.Middleton, avril 1989, conférence à l'EPHE V^o section, Paris.

Nairobi le manuscrit dont il espérait la publication et auquel il fait allusion dans son ouvrage de 1956 (v,40) ainsi que BERNARDI (1959:x); mais Lambert y traite surtout des Meru-Imenti et très peu des Meru-Tigania-Igembe. Or leurs différences (dialecte, terminologie, onomastique, entre autres) sont trop marquées pour que nous puissions penser combler les lacunes des seconds avec les nombreuses données de LAMBERT sur les premiers, à moins de vouloir verser à notre tour une énième contribution à la définition de ce Meru "moyen" qui est à l'oeuvre depuis le début de la colonisation.

Nos données de départ étaient donc maigres mais se révélèrent essentielles: quels résultats aurions-nous obtenu si nous avions dû reconstituer ce système *ex nihilo*? D'autres circonstances favorisèrent tout de même nos investigations: autant des questions sur le *Njuri Ncheke* ou les clans meru déclenchaient des réactions dilatoires en raison des conflits qui s'y déroulaient, autant le sujet des règles générationnelles ne portait *a priori* guère à conséquence car elles ne sont plus directement perçues comme un enjeu par les Meru, et l'obstacle à contourner était alors l'oubli ou l'intériorisation et non pas la manipulation. Enfin il nous a semblé parfois nécessaire d'évoquer les circonstances de la découverte de certaines données, non pour tenter une ethnologie d'une ethnographie qui serait bien mal venue ici, mais plutôt par analogie avec l'archéologie ou l'historiographie pour lesquelles l'exploitation d'une donnée n'est pas séparable de la connaissance de ses conditions de gisement ou de contexte.

C/ NOTES SUR LES TRANSCRIPTIONS.

Les Kimeru ont été intégrés dans les classements successifs des langues bantoues mais n'ont jamais été l'objet de descriptions et d'analyses méthodiques. Deux prospections ont été entamées par des missionnaires pour le kiimenti (GIORGIS 1964, KINOTI 1984) mais elles nous

furent peu utiles pour nos enquêtes en sections Tigania/Igembe. Nous nous sommes efforcée de transcrire au mieux ce que nous entendions; les linguistes y trouveront des approximations mais aussi des matériaux incitant à des recherches systématiques qui deviennent urgentes; la langue parlée par les jeunes générations se transforme à coup sûr dans le sens d'un appauvrissement lexical, et probablement ensuite d'une simplification phonologique en cours de sept à cinq voyelles, et d'une méconnaissance croissante des subtilités de la grammaire, évolutions sans conteste à mettre au compte de la disparition des canaux traditionnels de l'éducation. Une perturbation supplémentaire est apportée par l'usage dans les écoles primaires de Tigania et Igembe de livres de lecture qui sont des transcriptions approximatives du kiimenti.

Nous avons repris le code de transcription phonétique des missionnaires, qui résulte d'un compromis avec l'usage de l'anglais, et des machines à écrire;

-voyelles: a comme dans avion

e bête

î égal

i ivoire

o donner

û mot

u genou

-une voyelle redoublée signifie une voyelle longue et le plus souvent basse.

-les consonnes sont reprises du français à l'exception du *th* qui se prononce comme dans le *that* anglais.

CHAPITRE II

AGE ET GENERATION: BILAN THEORIQUE ET PROPOSITIONS NOUVELLES

A. DES PROBLEMATIQUES TARDIVEMENT POSEES.

L'âge et la génération, tout comme le sexe, ont depuis longtemps été identifiés en anthropologie en tant que critères d'attribution et de différenciation sociales; fournis par la physiologie humaine, ils font partie des quelques universaux élaborés par toute culture et sur lesquels se modulent plus ou moins les sociétés. Mais ce n'est que récemment dans l'histoire de l'ethnologie qu'on est venu à réaliser la multiplicité des questions soulevées par l'usage de ces critères.

De la collecte de données opérée depuis le XIX^e siècle, il ressort que le principe d'âge est un facteur prédominant d'organisation dans des sociétés à pouvoir diffus d'Amérique du Nord et du Sud, de Formose, d'Afrique, et particulièrement d'Afrique orientale dans les grands espaces qui s'intercalent entre les états interlacustres et éthiopien, et les principautés côtières de l'Océan indien (recensement fait par STEWART 1977); on a là un vaste bassin de sociétés à classes d'âge en continuité au nord-ouest avec les populations sud-soudaniennes.

Pour ces dernières régions qui apparaissent être la terre d'élection des organisations d'âge, les descriptions méthodiques n'ont réellement commencé qu'après la deuxième guerre mondiale quand ce n'est pas après les décolonisations. Ces organisations d'âge s'y retrouvent indifféremment chez

des pasteurs, des agro-pasteurs, des agriculteurs voire même des chasseurs, et concernent ainsi des populations des trois grandes familles linguistiques de la région, les Couchites, les Nilotes et les Bantous. En 1978, des ethnologues qui ont travaillé dans les régions limithrophes de l'Ethiopie, du Soudan, de l'Ouganda et du Kenya où les ethnies, du fait de leur situation périphérique ont été davantage préservées des acculturations modernistes, font un point nouveau et décisif de ces questions dans un article introductif à un ensemble d'études de cas (BAXTER & ALMAGOR ed, 1978). Sans attendre ils avertissent: autant l'âge est un principe simple et familier de classification, autant l'étude des sociétés qui l'utilisent comme critère majeur d'organisation tourne au casse-tête et soulève des questions infiniment plus complexes que ce à quoi on pouvait s'attendre. "Age-grading, whether formally marked by a rite of passage or merely tacitly recognised, is probably universal, and gives the process of aging a social impress. But age-setting or generation-setting -the grouping of persons who are either close in age or of the same generation into a structure of hierarchically ordered sets which are vested with a diffuse range of social and ritual responsibilities- is an unwieldy, almost bizarre mode of social organisation (1978:2)".

Ce constat d'étrangeté encore irréductible établi, les auteurs font état des insuffisances des différentes tentatives d'explications puis proposent de nouveaux axes de recherches. En résumé d'un développement touffu, il s'avère que:

1/ le relevé des règles de ces systèmes auquel les ethnographes ont nécessairement consacré beaucoup de temps, et les études formelles qui s'en suivirent "demonstrate that to speak the language of age-sets fluently is very different to understand them" (4). En d'autres termes, les règles du système aussi minutieusement connues soient-elles, ne disent rien des enjeux qui s'y déroulent.

2/ les analyses en terme de socialisation des jeunes tournent court ici car elles n'expliquent pas pourquoi toute une population, et pas seulement les jeunes, est organisée en classes d'âge (3-4).

3/ la fonction politique qui est la plus souvent attribuée à ces systèmes, n'intègre pas le fait que les classes d'anciens au pouvoir n'ont, la malédiction mise à part, aucun moyen de contrainte, ou encore qu'une gérontocratie peut parfaitement s'organiser en dehors des classes d'âge. Cette primauté accordée au politique a fini même par avoir un effet paralysant: "it means to us, that the over-attribution of political tasks to age-systems, as the primary institutions on which the maintenance of social order depends, has been a barrier to our understanding of them (19)".

4/ enfin, l'explication de ces organisations par leur fonctions religieuse et cognitive reste aussi insatisfaisante car leur "ritualisation" spectaculaire n'est peut-être que l'effet de la distorsion induite par la colonisation qui réduisit à néant les autres usages de ces systèmes (24).

Une saisie générale du "comment" et du "pourquoi" de ces organisations ne débouchant en l'état actuel des connaissances sur rien de concluant, contrairement ainsi aux résultats acquis par l'étude des lignages qui est la référence implicite de ce bilan, les auteurs proposent un retour à la sociologie :

1/ en reprenant tout système non plus conçu comme un isolat mais en le pensant en relation avec le reste de l'organisation sociale : "what societal purposes does a particular age-system serve and how does it relate to other social institutions in that particular society ? In short, if one dare whisper it, what is a function of a particular age-system ? (20)".

2/ en utilisant et non plus en occultant les changements amenés par la colonisation : "Why have some age-systems, or parts of age-systems, continued to flourish even into the 'seventies, whereas others have

collapsed at the first colonial puff, missionary whisper or clink of the first pice ? (20)".

3/ puis à terme : "from that one might proceed to a broader discussion about what characteristics societies with age-systems share which are not shared by comparable societies without age-systems (20)".

L'article se termine par une vingtaine de suggestions qui incitent à diversifier le champ d'enquête de ces systèmes et introduit ainsi à huit études qui répondent peu ou prou aux points 1/ et 2/.

B. POUR UNE DISTINCTION DU CRITERE DE GENERATION.

Cette invite stimulante à un retour à la sociologie et au comparatisme ne s'est pas accompagnée d'une réflexion directe sur les obstacles qui ont freiné l'intelligence de ces systèmes. Il est vrai que la recherche des raisons d'une incompréhension serait particulièrement longue et délicate à mener car elle relève en bonne partie d'une histoire, non écrite à ce jour, de l'ethnologie des cinquante dernières années. Disons simplement qu'une difficulté classique subsiste dans le programme qui vient d'être évoqué: d'un côté, il incite à la prospection des réalités concrètes, à la particularisation, de l'autre il envisage à terme une saisie comparatiste. La question sempiternelle se pose alors de ce qui va rester comparable une fois la variété des situations connue.

Pour contourner cet écueil nous avons proposé (PEATRIK 1985a) de reprendre une réflexion sur le critère d'âge en tant que principe de classification; sa familiarité même ne laisse pas soupçonner qu'il prête à une confusion dont la dissipation nous semble être un préliminaire à tout projet sociologique et comparatiste.

S'il semble que dans beaucoup de situations la notion de classe

d'âge ne prête guère à discussion, il n'en va pas de même dans cette portion du continent africain : nulle part ailleurs les organisations d'âge n'ont pris une telle ampleur, une telle variété, une telle complexité. Cette complexité tient d'abord au fait que dans une bonne partie des cas les ethnographes ont été amenés à distinguer deux types de classes d'âge qui dans la réalité s'entremêlent car ces classes sont toutes deux des classes horizontales :

- 1/ des classes qui regroupent des individus de maturité physique homogène, du même âge donc;
- 2/ des classes qui concernent des individus de même niveau généalogique, identifiées comme des classes générationnelles.

Ces dernières ont été pensées comme un cas particulier de classes d'âge en dépit du fait qu'elles sont d'âge hétérogène. Et l'habitude s'est prise et gardée, y compris dans les études formelles les plus novatrices (STEWART 1977), de concevoir le critère de génération dans le paradigme de l'âge, suivant en cela l'usage commun occidental qui en fait des termes synonymes. Les ethnologues de ces sociétés sont conscients de cet amalgame, mais ils ne le pensent pas préjudiciable à la réflexion : "The term 'age-system' or 'age-organisation' is sometimes used as a generic short-hand term for systems and organisation based on age, generation or a mixture of the two...Common usage and common sense ought to be sufficient for this book" (BAXTER & ALMAGOR 1978:1,30n1). S'il est vrai que dans certains cas trop de raffinement terminologique alourdit inutilement les analyses, il nous semble néanmoins nécessaire d'introduire une distinction entre les critères d'âge et de génération et, à titre d'hypothèse intermédiaire, de cesser de penser le critère de génération comme un sous-produit du critère d'âge, et d'en faire un principe original. La nécessité qu'il y aurait de disjoindre ces deux critères a été significativement entrevue, outre par MAUSS dans son célèbre article sur "La cohésion sociale dans les sociétés

polysegmentaires" (13), dans un ouvrage qui aborde indirectement cette question en traitant conjointement des critères d'âge et de sexe comme principe de différenciation sociale; dans son introduction LA FONTAINE note: "I exclude from consideration here the classification by generation, which occurs together with some East African age-set systems, like that of the Dassanetch...for this classificatory principle is, to my mind, based on principles other than age. It is in effect patri-filial linking and the classes based on it contain men of a wide age-range... It resembles age systems proper in many ways, including the fact that it ranks classes in a hierarchy" (1978:19 n7).

Les critères d'âge et de génération, lorsqu'ils sont utilisés à des fins de classement social, -ce qui fait précisément tout l'intérêt de ce "laboratoire est-africain"-, aboutissent à des résultats dont les analogies ont trop masqué les différences fondamentales. Alors que les classes d'âge séparent, regroupent et hiérarchisent tout ou une partie des individus d'une société selon leur maturation physique, les classes de génération procèdent d'un autre ordre. Tout registre générationnel opère un classement des individus d'abord en fonction de la relation parents/enfants qui en fait contient d'emblée deux couples de relation et trois niveaux généalogiques, la relation entre génération adjacente, la relation entre génération alterne, les niveaux générationnels des grands-parents, des parents, des enfants; en effet, l'adjacent de l'adjacent n'est pas un adjacent mais un alterne, ou encore un grand-père n'est pas que le père du père, et l'équivalence souvent tracée entre un grand-parent et son petit-enfant ne signifie pas qu'ils soient homologues. Le nombre de générations peut augmenter mais on n'aura qu'une duplication de proche en proche de ces relations générationnelles élémentaires qui autoriseraient à compléter l'"atome de parenté" élaboré par LEVI-STRAUSS: il voit dans la relation

13) MAUSS, 1931/1971: 137-139.

entre générations alternes le produit de divers agencements des modes de filiation et d'alliance (1973: 134-135) alors que la considérer comme une relation élémentaire nous semble être une solution plus économique.

De surcroît ici, les éléments qui entretiennent les mêmes paires de relations sont constitués en classes, ce qui n'est pas toujours le cas, mais cela distingue les sociétés à classes générationnelles des autres. Ces classes séparent, regroupent et hiérarchisent tous les hommes, -et non pas les femmes à ce niveau premier des données-, d'une société selon deux principes: au principe de filiation est ajouté le principe d'équivalence des hommes de même niveau généalogique. On touche là probablement la différence constitutive la plus élémentaire entre des logiques générationnelle et lignagère; pour cette dernière, au principe de filiation est adjoint le principe de non-équivalence des hommes de même niveau généalogique qu'on a pris l'habitude d'appeler principe d'aînesse. Si les individus de même niveau généalogique constituent la classe générationnelle A, l'ensemble de leurs fils constituera la génération adjacente B, l'ensemble de leurs petits-fils la génération alterne C (14). Ces classes sont donc au minimum de trois, et l'ensemble des classes liées par ces mêmes paires de relation inclut toute la population, masculine en l'occurrence, mais la question se pose de la place des femmes. Etant donné que le classement générationnel utilise le principe de filiation, les femmes sont au minimum englobées en tant que "filles de pères", et par leur

14) Nos sociétés n'ignorent pas totalement ce genre de distribution; ainsi dans la France des années 1930, une association d'anciens combattants entreprit-elle de se renforcer par l'adjonction d'une organisation supplémentaire qui recruta selon le principe générationnel: aux "Croix de Feu" (c'est-à-dire les soldats de 1914-1918 qui combattirent effectivement et furent décorés) on ajouta les "Fils de Croix de Feu". On voit ainsi que le point de démarrage d'un tel classement n'est pas nécessairement un ensemble de pères de même niveau généalogique, mais le niveau des fils d'une classe d'hommes qui, dans ce cas, est définie par un événement qu'ils ont partagé. Le paradoxe est, qu'à notre connaissance, aucune population à générations ne présente de mythe fondateur de leur ordre générationnel.

mariage elles peuvent être incluses en tant qu'épouses d'hommes déjà classés dans l'enchaînement générationnel. Ainsi donc se profilent dans la mouvance du classement générationnel des logiques qui relèvent de l'alliance. Ces propriétés potentielles du classement générationnel permettent de mieux inventorier les situations empiriquement constatées:

- tous les cas de classement générationnel connus en Afrique orientale se font en patrification et non en matrifiliation;
- seules quelques sociétés classent explicitement les femmes dans l'ordre générationnel en tant que filles puis épouses.

Ce décalage entre les capacités classificatoires et les réalités constatées relève peut-être d'abord de lacunes documentaires directes ou indirectes: directes car les ethnographes n'ont peut-être pas suffisamment prêté attention au versant féminin des générations, toujours à l'ubac de la société quand il existe, soit qu'ils ne l'aient pas vu, soit qu'ils l'aient jugé mineur; indirectes dans la mesure où les problématiques de l'alliance n'ont pas été soulevées d'emblée dans les études de filiation, et on retrouverait là les choix analytiques de l'anthropologie fonctionnaliste britannique qui ont présidé à l'étude des organisations lignagères. Il ressort de tout cela que si rien, dans une société donnée, qui provienne de l'ordre générationnel ne concerne directement ou indirectement les femmes, il faudra y chercher des explications. Si on élargit rapidement la comparaison à l'ensemble de l'Afrique, certaines combinaisons générationnelles apparaissent dans des sociétés matrilineaires, où on relève des mises en rapport générationnel sur le versant masculin de la société et dans l'ordre de la résidence (DOUGLASS 1952, TURNER 1955), ou carrément des classes générationnelles dans le cas unique des Lagunaires du sud-est de la Côte-d'Ivoire (réexamen des configurations par DUGAST 1985). A ce jour néanmoins, on n'a pas rencontré de classement générationnel en matrifiliation qui enchaînerait des classes de mères, de filles, de

petites-filles..., situation qui est pourtant logiquement envisageable.

Quoi qu'il en soit du classement des femmes ou par les femmes, cette distribution générale de tous les hommes, -à partir de ces deux principes de patrification et d'équivalence des individus de même niveau généalogique-, dans des classes générationnelles exclusives, qualificatives et hiérarchisées, instaure un système générationnel, ce à quoi n'aboutit pas un simple classement par l'âge. L'âge à lui seul est un critère relatif qui donne naissance à des ensembles flous, ce qui peut être d'ailleurs d'un grand intérêt sociologique. Le critère de génération quant à lui donne naissance à des ensembles finis qui ne ménagent aucune ambiguïté: on ne peut appartenir à deux générations à la fois, simplicité et rigidité que ne connaît pas le critère d'âge. Si le critère d'âge doit donner naissance à des classes d'âge qui séparent et hiérarchisent tous les individus d'une société, il faudra alors y adjoindre un autre principe, celui des échelons d'âge où les individus d'un même échelon constituent une classe. Mais alors deux questions subsistent: à eux seuls les échelons ne donnent pas nécessairement naissance à des classes d'âge, et d'autre part se pose le problème de la constitution de ces échelons et particulièrement des rapports qu'ils entretiennent entre eux. Notons aussi que dans certains cas la contrainte d'inclusion dans des classes générationnelles successives disparaît et disparaît de ce fait le système générationnel. Mais ces sociétés n'en connaissent pas moins le maintien d'un écart générationnel, ainsi des Turkana (GULLIVER 1958) qui séparent toujours les fils des pères en deux moitiés générationnelles où de ce fait se retrouvent les générations alternes. On peut aussi ajouter le cas des sociétés à classes d'âge, et donc à échelons, qui respectent ce rapport; les Samburu, par exemple, n'intègrent jamais un fils à moins de deux échelons de distance de son père (SPENCER 1976). Nous ne sous-entendons pas que ces sociétés à classes d'âge proviennent de systèmes générationnels transformés (encore

que ce fut l'hypothèse intéressante du travail de BONTE en 1975), mais que certaines échelles de degrés d'âge travaillent sur cet écart.

Si la saisie synchronique des classes d'âge et de générations fait apparaître leurs différences mais aussi des ressemblances qui ont entretenu la confusion, une saisie diachronique quant à elle, révèle nettement leurs divergences structurelles. Alors que les classes d'âge se forment, entre autre, au rythme de l'avancement démographique de la société concernée (ainsi en est-il des classes creuses et des classes pleines de nos pyramides des âges), les classes générationnelles sont à terme menacées par ce même avancement démographique du fait des dérives dites d'"*overageing*" et d'"*underageing*". Si à un temps "t", une classe de pères est d'âge à peu près homogène, la génération de leurs fils le sera déjà beaucoup moins car leurs pères n'auront pas tous commencé et fini d'engendrer aux mêmes moments, sans compter même les effets de la polygamie : un homme à 5 épouses aura une période de procréation plus longue qu'un homme à 2 épouses ou un monogame ; à la génération des petits-fils, la dispersion des âges s'accroît encore et les fils aînés des fils aînés risquent d'être déjà morts (*overageing*), alors que les fils puînés des fils puînés ne seront pas encore nés (*underageing*). La compréhension de ces dérives qui opèrent donc très rapidement et qui expliquent pourquoi une classe générationnelle est un ensemble d'individus d'âge très hétérogène et même décédés ou pas encore nés, nourrit le sentiment que ces classes ne pouvaient être le lieu de formation de groupes à visée organisationnelle : quelle action commune peut être effectivement entreprise par des enfants, des adultes et des vieillards, ou quelles décisions peuvent être prises qui concerneraient une telle "société"? Quelle organisation pourrait se perpétuer sur ces classes qui en si peu de temps cessent de distinguer les individus, entretiennent la confusion et instaurent le désordre? L'attention se porta alors sur les classes d'âge qui existent simultanément aux classes de génération,

incluses dans ces dernières ou les recoupant. Elles informent des groupes sociaux aisément repérables auxquels on attribua une fonction militaire puis politique, et les classes générationnelles furent promues au rang de fiction classificatoire à vocation religieuse et rituelle. Âge et génération ont en commun de constituer des classes horizontales, mais le critère d'âge fut jugé l'opérateur sociologique par excellence, et le critère de génération ramené à un cas particulier, à une singularité de l'âge. Et dans des sociétés qui n'ont ni lignage, ni chefferie, il revint aux classes d'âge d'assumer la fonction politique. On le voit, la distinction entre âge et génération permet au moins d'entrevoir pourquoi des explications, de toute façon insatisfaisantes, ont été formulées .

Un retour à la sociologie suppose aussi que soit reconsidérée la viabilité du critère de génération en tant que principe de classification; le rapport père/fils, ou parents/enfants, est un opérateur sociologique classique, mais les phénomènes d'"over/underageing" qui affectent les classes générationnelles laissent penser que cette tentative est vaine et l'hypothèse d'emblée caduque.

Deux études fournissent, selon nous, les moyens de cette réappréciation. En 1977 STEWART publie la seule analyse formelle jamais faite à ce jour sur ces organisations: "Fundamentals of Age-group Systems". La variété des configurations est saisie dans un modèle général ("the age set model") bâti sur dix règles d'inclusion et d'enchaînement, dix contraintes qui président à la formation des classes (règles 1 à 4), et à l'entrée, la promotion, la sortie des individus (règles 5 à 10). STEWART continue à penser le critère de génération comme un sous-produit du critère d'âge, mais en cherchant à approfondir les contraintes liées à ces classements générationnels, il parvient à leur appliquer un traitement novateur où il incite à reprendre la réflexion selon deux axes:

- 1/ réexaminer les dérives d'"over/underageing" en fonction de l'écart qui

sépare l'inauguration de deux générations: les descriptions font montre de grandes variations entre différentes ethnies quand elles n'ont pas rapporté des versions contradictoires pour une même société. La question se pose alors de l'origine de ces variations, d'une distinction entre les modèles indigènes et ceux des ethnographes, de l'existence de certaines règles secondaires qui ont pu échapper à l'observateur et qui discrètement autoriseraient l'intégration d'individus trop décalés en âge par rapport à leur génération.

2/ reconsidérer ces organisations du point de vue démographique: reprenant des calculs faits par les démographes Lotka et Keyfitz à partir de données, il est vrai, occidentales, STEWART montre que quelle que soit la dispersion initiale des générations qui procréent (en l'occurrence des femmes), trois à quatre générations finissent par être numériquement prédominantes et donc qu'un système générationnel, malgré ses dérives plus ou moins contrôlées, n'est pas statistiquement condamné (52-55).

Dans le sillage de STEWART dont il se réclame, SPENDER (1978) fait avancer dans un article très pointu, le problème de la durée de recrutement d'une génération dont on a déjà dit qu'il varie considérablement d'une ethnie à l'autre: ainsi à un intervalle fixe de 40 ans chez les Boran, ou encore en moyenne tous les 30 ans chez certains Bantous, régularité qui laisse penser que ces populations maîtrisent l'avancement et la perpétuation de leur système, au contraire par exemple des ethnies du cercle karimojong. SPENDER compare le cas des Jie (ethnie du cercle karimojong), réputés en équilibre, où l'appréciation de la durée de recrutement d'une génération varie selon les auteurs, -estimée à 20-30 ans par GULLIVER (1953:148), révisée en hausse à 40 ans par LAMPHEAR (1976:39)-, avec celui des Karimojong *stricto sensu* jugés au bord de l'effondrement puisqu'ils ont poussé au moins une fois cette durée jusqu'à 55 ans. En l'absence de données démographiques, SPENDER utilise pour les Jie les

résultats de son recensement des Samburu, comparables sur bien des points, et aboutit à un résultat inattendu. La durée optimale de recrutement d'une génération est de 51 ans, seuil où il y a un minimum de laissés-pour-compte par dérive démographique: 2.5%, soit 1.9% par *underageing* et 0.6% par *overageing*. En revanche, quand se réduit l'écart de recrutement entre deux générations, le pourcentage d'exclus (de non-intégrés) augmente: à 40 ans, ce taux monte à 12%, et à 30 ans, à 41% (1978:140). Ainsi donc, et contrairement aux appréciations pessimistes de DYSON-HUDSON, seuls les Karimojong maîtriseraient la perpétuation de leur système: leur laps de 55 ans ne serait pas tant une situation aberrante qu'une propriété normale du système. Au-delà de 51 ans, les *overaged* se multiplient rapidement et créeraient une tension annonciatrice d'une transmission inéluctable: "...we suggest that the symptoms of disorder, delay and innovation which Dyson-Hudson regarded as indications of eventual breakdown of the total system under modern pressures might in reality be indicative of the way in which the traditional system actually works (142-143)". Les *overaged* se conduisent de plus en plus en hors-la-loi et menacent la totalité du système: "Moral authority can only be exerted by permitting a change-over and bringing them into the system. The situation forces the elders' hand and a change-over ceremony is held" (143). Et de fait, la cérémonie tenue, tout rendre rapidement dans l'ordre. De leur côté, les Jie posent de plus sérieuses difficultés: alors que les Karimojong limitent le nombre des *overaged* en faisant de l'initiation dans sa classe générationnelle un requisit au mariage (ce qui aboutit à retarder l'âge du mariage et le temps de la procréation) et s'occupent des *underaged* en autorisant leur glissement dans la génération subséquente, les Jie découplent le mariage de l'initiation dans chaque génération et d'autre part affirment qu'une seule génération à la fois peut recruter. Or les *overaged* existent comme le prouve la composition très hétérogène en âge de la première classe

d'initiés de la nouvelle génération, et les *underaged* également malgré les dénégations des Jie: LAMPHEAR (1976) a ainsi constaté que la génération des Pères, théoriquement close, continuait à recruter. Si on ajoute les résultats des projections statistiques par lesquels à 30 ou 40 ans de recrutement générationnel le nombre des exclus potentiels augmente, le problème devient encore plus intrigant: aux mensonges plus ou moins conscients des Jie, -leur système a peut-être des règles secondaires qui traitent discrètement des laissés-pour-compte-, s'ajouteraient des lacunes dans les relevés de Gulliver et même de Lamphear. Pour mettre une fin provisoire à ces interrogations, Spencer conclut qu'en dépit de toutes les apparences le système Jie, du fait de son potentiel d'exclus et d'absence de règles secondaires, est proche de l'effondrement alors que ce destin avait jusque là été promis aux Karimojong (146). Il invite ainsi à recouper la saisie synchronique de ces systèmes par un axe diachronique à la façon des études menées sur les cycles domestiques, étant bien conscient que la dynamique de longue durée d'un système générationnel est plus délicate à appréhender par un seul observateur.

Ces deux études ne règlent pas, loin de là, toutes les questions soulevées par ces systèmes, mais jointes au bilan de BAXTER & ALMAGOR (1978), elles permettent d'envisager le dépassement des difficultés conceptuelles posées par les dérives démographiques des classes générationnelles, qui est selon nous l'obstacle intellectuel majeur à avoir retardé la compréhension de ces systèmes. Ainsi posées en termes d'*over-underageing*, ces questions sur les classes générationnelles permettent aussi d'ouvrir à un comparatisme.

C. AUTRES POINTS DE VUE.

Alors que nous envisagions ces changements de perspectives (PEATRIK 1985) qui allaient devenir le cadre heuristique de notre enquête de terrain

chez les Meru, deux ouvrages très différents dans leur facture et leurs intentions paraissaient simultanément sur le sujet des classes d'âge: "Age class systems" (BERNARDI 1985), "Age, pouvoir et société en Afrique noire" (ABELES & COLLARD 1985).

Dans son ouvrage sous-titré "Social institutions and politics based on age" (15) BERNARDI se propose de reconsidérer cette question dans sa globalité en pensant entre elles les formations existantes (les cas africains et américains sont ainsi scrutés) à partir d'un trait qu'elles ont en commun, à savoir l'absence de centralisation des pouvoirs. Il s'inscrit ainsi en continuité des "African Political Systems" (FORTES & EVANS-PRITCHARD 1940) et des "Tribes without Rulers" (MIDDLETON & TAIT 1958) qu'il envisage de compléter en ajoutant les organisations fondées sur les classes d'âge, et enfin de l'approfondissement terminologique des *polities* à pouvoirs diffus proposé par SOUTHALL (1968) (BERNARDI: 24-27). Les visées théoriques de BERNARDI diffèrent à double titre de nos objectifs:

1/ alors que nous proposons un retour à la particularisation dans le droit fil des constatations de BAXTER & ALMAGOR (1978), BERNARDI adopte un point de vue généralisant.

2/ BERNARDI choisit de continuer à juxtaposer les critères d'âge et de génération dont les différences lui semblent moins importantes que les

15) la présence du terme "*politie*" dans le sous-titre de l'ouvrage de BERNARDI et dans le titre de notre maîtrise, jointe à une commune année de parution et de soutenance (1985) ont pu laisser croire à un emprunt non reconnu de notre part. Alors que le concept de "*politie*" est d'un usage fréquent en anglais, son emploi en français est un néologisme: nous l'avons directement repris à BAECHLER (1980: 225-226) et signalé comme tel (PEATRIK 1985: 28-29). BAECHLER en donne une définition ultérieure simplifiée et améliorée qui nous semble encore plus utile: "J'entends...par *politie* un groupe humain uni ou réuni par une certaine morphologie et qui présente ce trait distinctif que, vers l'intérieur, il existe des procédures devant normalement mener à une solution pacifique des conflits entre ses membres, alors que, vers l'extérieur, ces procédures sont absentes et que les conflits entre groupes peuvent à tout moment déboucher sur la guerre...(1988: 9)".

traits communs. Il n'opère donc pas cette rupture qui nous semble indispensable mais introduit néanmoins une différenciation lorsqu'il présente ses deux grands modes de recrutement des classes d'âge :

"The formal institutionalization of age classes takes place through the celebration of rites of passage of the candidates on the basis of two principles: either the public recognition of the candidates' physiological maturation with the celebration of postpubertal initiation, or the determination of the generational distance between each candidate and his father. These are the two principal rules of recruitment into age classes (4)...Despite their apparent diversity, there are certain similarities between the two concepts, as shown by the fact that both serve to create similar social groupings -age classes- albeit in systems having different characteristics. To better flesh out these similarities, let us examine the two concepts in terms of birth...In those age class systems that use initiation as the basis of recruitment, the social birth of the individual takes place with his entrance into an age class, among his age mates, and his attaining of the first grade that marks his social promotion. Classes formed in this way can appropriately be termed *initiation classes*. The generational principle establishes a relationship between parents and their children based on genealogical birth...It is not descendance that interests us in age class systems, but rather the structural distance between the father and his children (5)...The recognition of the generational relationship between father and son is a sufficient basis for the social recognition of the son and his entrance into the age class system" (6).

BERNARDI part donc du concept d'écart entre niveaux généalogiques et en fait une variante des échelons d'âge sur lesquels s'organisent des classes d'âge, et rappelle qu'il n'est de système de classes d'âge que lorsque les classes sont articulées sur des échelons d'âge (2-4). Mais il laisse délibérément de côté la question des classes de générations; il en

reconnaît la complexité qu'il attribue à la variabilité de la notion de génération selon les contextes, alors que le concept d'écart entre un père et ses enfants a le mérite de la clarté: "In fact, the systems based on *generation classes* are always complex, just because of this rigidity (càd la nécessité de respecter l'écart père/fils) (6)...It is important to note that the concept of class, as an aggregation of age mates, does not coincide with the concept of generation. The overlapping of the two concepts is apt to occur whenever we speak in terms of "class of the fathers" and "class of the sons". In fact, the very concept of generation is rather fluid, and even in the context of age class systems it may take on different meanings (8)". Au début de son chapitre consacré aux classes d'âge recrutées par initiation, il reprend: "An age class is a discrete group of initiates, structurally defined by its ritual beginning and closure; a generation is never a discrete unit, but rather a vague category referring to all the fathers or to all the sons at a loosely defined period, to be specified according to each context (45)". Et dans le chapitre qui traite du modèle générationnel, il rappelle en introduction que: "the distinctive characteristic of the generational model is its recruitment principle, defined by the structural distance between father and son fixed in terms of age grades...It is worth stressing, also, that the term *generation*, with reference to the generational model, does not necessarily mean that the class is the aggregation of fathers or of sons; rather, it emphasizes the structural distance by which the position of a son within the age class system is defined by the position of his father in the same system (73)".

BERNARDI tient donc la notion de génération pour imprécise, souligne clairement ses distances par rapport à STEWART (43), et nulle part évidemment ne prend en compte les problèmes d'*over/underageing*. La

génération ainsi conçue en tant qu'écart générationnel(16), il traite du seul cas, au demeurant fort complexe, du *gada* des différentes populations Oromo et ne prend pas en compte les situations du cercle karimojong, des Kalenjin ou des Bantous. Son objectif reste de repenser le politique dans les sociétés à pouvoir diffus à partir du cas toujours mal élucidé des sociétés à classes d'âge.

L'ouvrage d'ABELES & COLLART (1985) est une autre preuve de l'intérêt de ce sujet et de la diversité des chemins d'approches; l'introduction invite à une nouvelle interrogation sur le concept d'aînesse en le modulant avec les critères d'âge, de génération et de sexe, et présente un ensemble d'études de cas dispersés dans toute l'Afrique qui aboutit à une riche moisson de faits nouveaux. Mais il nous semble que les spécificités, -et par là l'intérêt théorique des sociétés à "classes d'âge" d'Afrique orientale-, sont, à l'exception de l'article d'HAZEL, dissoutes par une erreur d'échelle: les tensions horizontales de l'âge et de la génération retrouvées dans des sociétés probablement trop lues à l'aune des groupes de filiation, n'ont à l'exception des Lagunaires d'Afrique occidentale, pas grand'chose à voir avec les élaborations générationnelles répertoriées en Afrique orientale. C'est en promouvant ces dernières au rang de systèmes à part entière que l'on pourra négocier de fructueuses comparaisons, au niveau continental mais aussi régional.

D. LES PREMIERES DESCRIPTIONS ET ANALYSES DES "CLASSES D'AGE" MERU.

La seule description méthodique des classes d'âge meru a été élaborée par H.E. Lambert; administrateur du district de Meru dans le courant des années 1930 et au début de la guerre, il put et dut enquêter sur

16) de sa focalisation sur l'écart générationnel, on pourrait dégager le concept d'"échelle de degrés générationnels": on peut entendre par là un ensemble de positions successives occupées par des individus en relations générationnelles. Le déplacement d'un individu vers un degré supérieur signifie la translation de tous les individus qui sont liés.

l'organisation politique et sociale indigène car il fut envoyé dans ce district pour tenter de mettre fin à l'état de crise qui y régnait. En 1947 il donne une conférence à l'université du Cap sur l'expérience de retour partiel à l'administration indirecte qu'il a mis en place dans le district de Meru, réforme qui dans son esprit n'est pas séparable de l'émancipation à venir des colonies; publiée dans la "littérature grise" de cette université, le texte de cette conférence contient son analyse des classes d'âge meru. La version qu'il en donne dans son ouvrage de 1956 consacré à l'ensemble des tribus de la "Kikuyu Land Unit" dont faisaient encore partie les Meru n'est pas, à des précisions supplémentaires près, différente. Les quelques auteurs qui travaillèrent ultérieurement sur les Meru utilisèrent toujours les travaux de LAMBERT, tenant pour définitive la version qu'il en donne. Elle est effectivement solide et fut aussi le point de départ de nos enquêtes comme nous l'avons expliqué précédemment; mais elle recèle aussi des hésitations et des informations contradictoires qui incitent à de nouvelles questions. Elles tiennent pour une part aux choix de politique administrative de Lambert qui de façon apparemment incohérente s'appuya sur des instances indigènes qui ne relevaient plus des classes d'âge mais qu'il crut traditionnelles, laissant ainsi un fossé insoupçonnable pour les non-avertis entre ses descriptions, ses conclusions et ses décisions; pour une autre part les hésitations de Lambert tiennent au fait qu'il conclut au critère d'âge comme principe organisateur des pouvoirs politiques, alors qu'il donne des éléments qui militent en faveur du critère génération, ce qui rend la lecture de ses écrits particulièrement intéressante. En fait les analyses de LAMBERT sont à l'intersection d'une double histoire: celle de l'administration coloniale dont certains de ses éléments anticipaient la décolonisation en favorisant l'émergence de pouvoirs indigènes, et celle de l'ethnologie qui dans ces années n'avait pas encore cerné les difficultés théoriques soulevées par les organisations dites d'"âge".

LAMBERT décrit l'organisation politique des Meru comme constituée par un ensemble de classes d'âge nommées et articulées par une échelle de degrés d'âge, classes qui avancent d'un échelon quand tous les 10-15 ans est recrutée par le tenue des cérémonies de circoncisions une nouvelle classe de guerriers:

"-Aged
 -Old Men
 -Ruling Set
 -Young Married Men
 -Warriors" (1947:4)

A cela s'ajoute chez les Meru le fait que la succession au pouvoir politique s'opère au travers de deux "*divisions*" qui alternativement tous les 10-15 ans fournissent la classe des dirigeants et celle des guerriers selon les schémas suivants reproduits de LAMBERT (4):

<u>KIRUKA</u> (KIRUKA)		<u>NTIBA</u> (GITIBA) (17)
Kiramana (Gichungi)	Aged	
	Old Men	Murungi (Kiramunya)
Miriti (Itharie)	Ruling Set	
	Young Marrieds	Kiruja (Michubu)
Gwantai	Warriors	

Après la transmission des pouvoirs de la "*division*" Kiruka à la "*division*" Ntiba, les classes se répartissent ainsi:

<u>KIRUKA</u>		<u>NTIBA</u>
	Aged	Murungi
Miriti	Old Men	
	Ruling Set	Kiruja
Gwantai	Young Marrieds	

17) les noms donnés entre parenthèse par l'auteur sont ceux des sections Tigania et Igembe.

Warriors (not yet named)

LAMBERT enfin ajoute sans commenter davantage: "The prime function of the "rulers" is defence and preservation of the tribe and the tribal territory against assault and danger. In both the Chuka and the Meru a majority of their first-born sons comprise the army, whose function is defence and the executive part in the maintenance of law and order (5)". En 1956, il développe sa description en donnant des listes des anciennes classes d'âge et revient sur la nature des liens entre la classe des hommes au pouvoir et celle des guerriers, et plus largement entre les classes de chaque "division". Il fournit des indices de rapports générationnels mais refuse d'y voir autre chose qu'une manière de parler, alors qu'il reconnaît un classement en générations pour les Embu, les Mbeere et les Chuka (1956:42-47): "In Meru there is no grouping of regiments into generations: the word *nthuki* denotes a single group of initiation sets, and it is these groups which alternate (47)...The relationship between *nthuki* is described in terms of descent. For example, Kiramana, who are now aged men speak of Miriti as "our sons" and of Gwantai as our "grandsons". The usage is, of course, metaphorical: in fact a majority of their actual sons are in Kiruja, while most of their actual grandsons do not yet belong to any *nthuki*" (48). Il complète ensuite la description de chaque "division" en y mettant à jour une organisation en cycle de quatre classes récurrentes, soit huit classes au total (48); là encore les membres de chacune des divisions conçoivent leurs classes selon les liens de la filiation (50) — mais LAMBERT conclut toujours à des pseudo-génération. Il termine en rapportant la présence de classes d'épouses qui font pendant aux classes masculines et renvoie (95n) aux articles de HOLDING (1942 a,b): travaillant dans le cadre de la mission méthodiste du sud du district, cette enseignante donne une nomenclature d'un ensemble de degrés d'âge féminins (1942 a) mais ne fournit aucune analyse; dans un autre article elle

s'interroge, en faisant seulement référence à la situation des Meru, sur le rôle des femmes dans les pouvoirs en vue de leur utilisation pour les conversions (1942 b).

Les hésitations de LAMBERT sont intéressantes: alors qu'il reconnaît l'existence de générations pour les autres tribus de la "Kikuyu Land Unit", il dénie aux Meru cette appellation tout en donnant des indices qui suscitent la recherche de plus amples informations dans cette direction. Une des raisons de cet état de choses est peut-être due au fait que LAMBERT connaissait mieux la situation meru et que certains aspects le déconcertaient, comme le fait par exemple que la génération des "Fils" ne contienne pas tous les fils d'un homme, constat qui a dû le pousser à n'y voir qu'une manière de parler. Mais cette question reste pour lui centrale et à plusieurs reprises dans sa publication de 1956, il fait allusion à un manuscrit où il reprend la question des générations. Il fut déposé par sa veuve à l'université de Nairobi, et nous avons pu ainsi le consulter; c'est une étonnante fresque comparative des bantous orientaux, première et dernière tentative de penser ensemble toutes ces sections tribales à partir de leurs classes générationnelles, point de vue très novateur pour l'époque. Mais sa mise en oeuvre est lourde et elle est quasiment inutilisable en tant que théorie; on a là cependant une belle pièce à verser au dossier de l'histoire de l'ethnologie.

E. PLAN DE LA THESE.

La mise en oeuvre de l'hypothèse générationnelle aux données meru se fera de la façon suivante; nous chercherons à couvrir tous les champs sociologiques qui semblent en relever. Ce propos peut sembler trop vaste mais il est délibéré car le traitement des classes générationnelles a précisément souffert de saisies trop partielles; de surcroît à partir du moment où on pose que les classes relèvent d'un système générationnel, il

faut alors envisager de repérer son périmètre d'intervention et les façons dont les autres systèmes ou sous-systèmes s'articulent. On perdra en précision mais on repérera mieux ainsi les lieux pertinents où l'approfondissement analytique devra s'effectuer.

-chapitre 3 : nous présenterons les différents modes de classement du registre générationnel puis les règles principales et secondaires qui concourent à son application.

-chapitre 4 : nous adopterons le point de vue des étapes de la vie individuelle, ce qui nous permettra de poser les questions de congruence de status entre la génération et l'âge, entre les statuts assignés et les statuts atteints.

-chapitre 5 : nous compléterons le système générationnel en présentant les logiques de l'alliance qui s'y nouent.

-chapitre 6 : sera exposée la fonction politico-territoriale du système générationnel meru.

-chapitre 7 : l'articulation du système générationnel à l'ordre familial sera scrutée.

-chapitre 8 : nous analyserons les dynamiques générationnelles dans leurs dimensions historique et diachronique telles que nous avons pu les reconstituer en recoupant les données de terrain avec celles des archives coloniales.

-conclusion: bilan à visée comparatiste

CHAPITRE III

POUR UN USAGE DE LA GRILLE GENERATIONNELLE: LES CLASSES DU REGISTRE GENERATIONNEL MERU ET LEUR APPLICATION

Tout Meru est inclus dans une génération. Elle lui donne son identité et est, avec l'appartenance à une maisonnée, une des deux grandes coordonnées sociales qui le situe par rapport à ses congénères. Des clans existent mais ils sont d'une portée organisationnelle moindre. S'il est impensable qu'un Meru quitte sa génération pour une autre, il est en revanche prévu qu'en cas d'infraction grave et répétée, un contrevenant en soit exclu par ses pairs; de même un père peut déchoir un fils durablement récalcitrant de ses droits familiaux. Mais ces verdicts n'ont pas la même portée: un fils maudit peut toujours refaire sa vie ailleurs, alors que la déchéance générationnelle équivaut à une perte de citoyenneté. Ainsi exclu, un individu, sauf à aller dans une autre tribu, ne peut plus rien entreprendre et significativement des rituels de réparation et de réinsertion existent, tandis qu'un fils ne se souciera vraiment de la malédiction paternelle que lorsque des malheurs s'abattront sur sa propre maisonnée.

Alors que l'appartenance à une maisonnée est donnée par la naissance, l'appartenance à une classe générationnelle est moins automatique: les règles d'attribution laissent apparaître une marge de manoeuvre qui permet de moduler l'âge par rapport à la génération, d'éviter qu'un individu ne soit d'âge trop décalé par rapport à ses pairs ou encore qu'une classe ne

soit d'âge trop hétérogène. L'étude de ces règles et de leur application revient donc à aborder la question de la dérive démographique et des méthodes utilisées pour la contenir; elle soulève aussi le problème de la conscience qu'ont les populations de ces tensions. Nous présenterons d'abord les classes du registre générationnel puis les règles principales et secondaires de leur application.

A. TYPES DE CLASSES.

Dans le registre de la génération et de l'âge, quatre catégories corrélées sont utilisées à des fins de classement: *gītiba* ou "patrimoine", *nthukî* ou "génération", *etaana* ou échelon/classe de circoncision, *îrika* ou échelon/classe d'excision. Ces modes de classement, comme la plupart des désignations Meru, trouvent à s'exprimer dans une très riche onomastique qui à elle seule requerrait un traitement autonome. Nous l'utiliserons simplement ici lorsqu'elle fournira des indications complémentaires intéressantes.

A1/ GITIBA (ntiba) correspond à ce qui a été précédemment appelé par LAMBERT "*divisions*" et que nous dénommons "patrimoitiés A et B". Elles connaissent des variations d'onomastique d'une section tribale à l'autre mais leurs principes de recrutement restent les mêmes. Cette division en deux sous-ensembles qui chacun intègre la moitié de la population, est une des partitions fondamentales de la société meru. Elle recrute de la façon suivante: si un homme est A, son (ou ses) épouse est A ainsi que leurs fils; leurs filles seront épousées dans cette moitié ou dans l'autre. Chaque moitié se constitue donc sur un principe de patrification, et secondairement d'alliance, mais elle ne regroupe pas les clans et encore moins des lignages qui n'existent pas dans cette société (une autre

catégorisation, ternaire celle-ci, existe, qui classe les clans selon trois couleurs). En effet, l'agencement interne, s'il utilise la patrification, aboutit à un autre résultat car ce principe vertical est recoupé par le principe d'identité des individus de même niveau généalogique; tous les hommes de même niveau généalogique forment une classe "horizontale" appelée *nthukî*, c'est-à-dire génération. La catégorie "génération" sera reprise pour elle-même plus bas; il suffit pour l'instant de dire que chaque patrimonie est composée de générations au nombre considéré comme fini comme le dénote leur onomastique cyclique, par laquelle quatre générations se succèdent (soit huit générations pour les deux moitiés) puis la cinquième reprend le nom de la première (cf croquis à la dernière page). Quand une génération se clôt et que s'ouvre une nouvelle au recrutement (en l'occurrence de circoncis), on dit qu'un *gîtiba* est échu, que le vieux *nthukî* (la vieille génération) revient. En 1986-1987, la génération B4 fut close à la circoncision; c'est désormais le tour des A4 de circoncire pendant une quinzaine d'année leurs fils qui formeront la génération A1. A1 n'est pas encore nommée mais à cette occasion le concept de *gîtiba* est utilisé, et un Meru souligne son explication d'un geste circulaire de la main quand il dit que la vieille génération revient.

L'onomastique traduit cette idée de cycle, mais il n'en n'a pas toujours été ainsi comme l'affirment les vieux Meru et le montre la liste reconstituée des générations Tigania qui ne devient récurrente qu'à partir du XIX^e siècle; chez les Meru-Imenti, cette récurrence n'a jamais été de mise et c'est probablement un des facteurs cognitifs de l'effondrement plus rapide de leur système générationnel, la cyclicité des noms favorisant la mémorisation. Le sentiment fort de permanence des patrimoines est donc entretenu par d'autres logiques car les patrimoines ont la réputation d'avoir "toujours" existé; les noms actuels de patrimoines sont toujours cités en tête des listes des anciennes générations, et *gîtiba* est parfois

utilisé pour signifier "génération", comme un équivalent de *nthukī*. On peut penser qu'un autre principe générationnel qui imprègne toute la société meru, à savoir l'identité des générations alternes par laquelle les petits-enfants équivalent à leurs grands-parents, est à l'œuvre: ainsi la reprise après quatre générations du nom de la première fait que la profondeur du cycle s'étend à l'alterne de l'alterne. Cette récurrence des alternes se repère aussi dans les listes des classes d'épouses mais leur dénomination est plus sujette aux variations locales. A elle seule cette équivalence des alternes imprime une ondulatoire générationnelle qui permet de penser la permanence, et la question subsiste des circonstances de l'apparition d'une formulation cyclique pour ou dans la période du XIX^e siècle.

La traduction initiale de *gītiba* par "patrimoitié" peut-être maintenant amendée ; on aurait pu utiliser "moitié cyclique", "moitié générationnelle". On retiendra "patrimoitié générationnelle". Il faut garder l'idée de patrification car elle en révèle bien le principe majeur de recrutement, et rend compte du sentiment que l'appartenance à ces patrimoitiés est d'abord une affaire d'hommes: dans la sphère des affaires publiques, politiques, cette division est cruciale au point que les administrateurs coloniaux évoquaient à son propos le système du bipartisme. L'autre dimension explicite en est la dynamique générationnelle, et *gītiba* est dans certains contextes synonymes de *nthukī* (génération): chaque patrimoitié est constituée de classes qui sont conçues en relation de père/fils, grands-pères/petits-fils. L'appellation "patrimoitié générationnelle" est certes un peu lourde mais elle est plus complète; elle permet de dissiper la confusion avec d'autres types de moitié et facilitera la comparaison des diverses formules générationnelles d'Afrique orientale. Enfin ces patrimoitiés sont l'objet de croyances selon lesquelles sa propre patrimoitié est bénéfique, et l'autre porteuse de troubles et de malheurs récurrents: ainsi la conquête coloniale, les deux guerres mondiales,

événements qui coïncident très grossièrement avec le temps des recrutements générationnels d'une patrimoitié, sont rationalisées *in petto* comme étant le retour des malheurs apportés par la prise du pouvoir par une patrimoitié, comme l'est également la grande sécheresse de 1984. Ces représentations éclairent un usage du terme *gîtiba* hors du contexte direct des classes: *gîtiba kia unene* signifie "les bienfaits du pouvoir", le pouvoir bienfaisant, source de prospérité.

L'intégration des classes d'épouses et d'une logique de l'alliance est moins explicite, moins spontanée dans les discours masculins. Au premier degré, ces patrimoitiés ne concernent que des hommes, des pères et des fils distribués en générations. Mais, en dépit de ces assertions, de telles générations ne peuvent s'auto-reproduire et significativement chez les Meru, à chaque génération masculine est adjointe une classes d'épouses, ainsi que des règles d'attribution matrimoniale concernant leurs filles (cette question sera approfondie plus loin). Les femmes meru ne revendiquent pas en tant que telle leur appartenance à ces patrimoitiés (18), reconnaissant ainsi la fonction politique, masculine de cette division. Mais elles attribuent sans ambage le substantif de "*nthukî*-génération" à leurs classes d'épouses, et donc de mères. Ainsi donc l'ethnologue se sent en droit de penser ces patrimoitiés en fonction de la filiation/génération, de l'alliance, ce qui permet de poser la question des liens entre ces patrimoitiés générationnelles et des moyens qui permettent d'entretenir l'équilibre démographique entre elles. Concluons provisoirement que cette première partition utilise plusieurs principes élémentaires de classification, et qu'elle permet de penser toute la société, et ajoutons qu'utilisée au niveau des individus, elle traduit la relation dyadique *ego/alter* (*Ūni/Ūgwe*).

18) HOLDING (1942a) signale pour les Imenti des appellations particulières entre épouses de même patrimoitié, mais nous n'avons rien retrouvé de tel chez les Tigania/Igembe.

Reprenons ces catégorisations en partant maintenant du concept de *nthukî*, c'est-à-dire "génération".

A2/ NTHUKI ou "génération".

Le substantif *nthukî* (*nthukî*) signifie génération à double titre: degré généalogique, classe générationnelle.

Il est utilisé à propos de niveau généalogique, de degré de parenté, et ce essentiellement quand on veut apprécier des limites de consanguinité. Il est donc d'usage très circonstancié et significativement il ne sert pas à élaborer des reconstitutions de grande profondeur généalogique dont les Meru n'ont que faire, mais à définir des aires, des zones où les mariages sont impossibles ou souhaitables.

L'autre sens de *nthukî* est d'usage beaucoup plus courant et renvoie à "génération" au sens de "classes de pères, de fils...", tel qu'il a été précédemment présenté dans le contexte des patrimoitiés générationnelles. Si on peut logiquement énoncer une série de classes générationnelles en parlant de générations de pères, de fils, de petits-fils, la lettre meru y ajoute aussi quelques spécifications. Pour un homme meru, il n'est d'authentique *nthukî* que de "pères" et de surcroît qu'à partir du moment où une génération a reçu officiellement son nom propre. Autrefois cette cérémonie du don d'un nom survenait quand une génération accédait au pouvoir politique, ce qui signifiait aussi que désormais elle avait le droit de circoncire ses fils. A l'époque coloniale, on constate un glissement: une génération reçoit son nom propre à partir du moment où les membres les plus âgés, par suite de l'autorisation qu'ils ont reçu de se marier, ont commencé à procréer (19). Il s'avère donc que tant qu'une

19) de nos jours, quand tous les 15 ans une fraction de génération se ferme, on dit que c'est désormais le tour des fils de "X" (les fils des Lubeeta en 1986-1987) d'être circoncis. Ils sont actuellement sans nom, mais la rumeur publique finira probablement par leur en attribuer un en fonction de la récurrence cyclique de l'onomastique

classe générationnelle n'a atteint ni le stade de la paternité ni celui du pouvoir, on en parlera en disant "les fils des X, des Y..." et elle recevra des surnoms provisoires; cela signifie qu'elle est reconnue en tant que classe potentielle mais pas en tant que génération effective, et que les Meru conceptualisent cette distinction. Les plus âgés des Meru continuent même à qualifier de "fils de X, Y.." des générations entrées en paternité depuis belle lurette, suggérant que dans le fond il n'est de vraie génération que la leur, et que les subséquentes sont encore en état de "fils de", c'est-à-dire de minorité sociale. Ce déni irrite ou fait sourire bien évidemment ces fils, pères depuis peu ou longtemps: en l'absence d'anciens ils corrigeront ces façons de parler en rappelant qu'ils sont pères et que leurs anciens sont des grands-pères, façon de les renvoyer gentiment à un autre état de minorité sociale.

L'appellation *nthukî*/génération est aussi disputée pour les classes d'épouses: les maris acceptent le substantif de "génération" mais ils émettent des réserves en disant que c'est une imitation, une façon de parler, laissant entendre qu'il n'est de vraie génération que celles des hommes; les femmes réagissent un peu comme les "fils-pères" précédemment évoqués et revendiquent l'authenticité de leurs générations/*nthukî*. Elles sont constituées en tant que mères: le jour de la cérémonie du don de noms, elles reçoivent le leur au même titre que leurs époux.

Trois sens ressortent de ces usages du terme *nthukî*:

- 1/ génération au sens généalogique,
- 2/ classe générationnelle,
- 3/ génération de géniteurs et de génitrices reconnus, qui ont fait leurs preuves; notons que cette dernière qualification est le lieu de conflits d'attribution, qui dévoile un des enjeux fondamentaux de la société, les droits conjoints à procréer et à exercer le pouvoir.

générationnelle.

Une chose sont les revendications et les dénis de qualité, une autre est la connaissance qu'ont les Meru de l'onomastique générationnelle, et par là de l'ensemble du système. Seuls les grands-parents sont en bonne position pour avoir une vision d'ensemble et peuvent englober au moins leurs alternes (ascendants et descendants), soit un cycle ; mais ils connaissent mieux les générations qui les suivent que celles qui les ont précédés. Les autres, -hommes, femmes, à l'exception des enfants-, ne sont à l'aise que dans les générations proches, adjacentes, dans les deux patrimoitiés. Au-delà un temps de réflexion est nécessaire pour retrouver les noms des vieilles générations, et c'est de proche en proche qu'un Meru, sollicité par l'ethnographe, reconstitue l'ensemble des patrimoitiés. Un Meru énumère ces générations dans un ordre un peu particulier: il commence d'abord par sa génération puis continue en aval et finit par l'amont. Quand il parvient à reconstituer la liste des huit noms, il ne restitue pas l'enchaînement de chaque patrimoitié tel que notre croquis le présente, mais il égrène les noms en en prenant alternativement un de chaque côté, et il lui faut un certain temps pour reconstituer la distribution des générations dans les deux patrimoitiés. Ainsi on aurait pu tout aussi bien présenter le système meru comme un récurrence de huit fractions de générations, long cycle qui ne serait pas sans rappeler le style du cercle kalenjin. La conscience qu'a un Meru de ces catégories sociales est donc mal traduite par notre schéma: l'ordre des patrimoitiés et l'ordre des générations sont partiellement disjoints en deux plans, et un croquis à trois dimensions permettrait d'en mieux représenter l'agencement.

La version qu'en donnent les femmes n'est guère différente, elle est simplement un peu plus complète car elles ont (actuellement?) une mémoire plus vive et une conscience plus aiguë de l'étendue du système. Alors que leurs maris ne connaissent que quelques noms de générations féminines, ces dames connaissent les leurs et celles des hommes, bien souvent dans leur

intégralité, comme si leur situation à l'arrière-plan leur donnait une meilleure vue d'ensemble.

Les rassemblements publics donnent une autre image de la répartition générationnelle, recoupée qu'elle est alors par le classement selon les sexes. De nos jours on peut encore l'observer à l'occasion des "*harambee*" (en kiswahili "tirons ensemble") qui sont des collectes d'argent très usuelles au Kenya et organisées localement pour construire une école, un dispensaire, ou plus modestement envoyer un étudiant brillant poursuivre ses études aux Etats-Unis... Toute collecte se clôt par un rassemblement festif où on fait publiquement les comptes et où sont sollicités d'ultimes versements en énumérant et en acclamant les donateurs quelles que soient leurs contributions. Pour finir, le président de l'assemblée énumère, en pays meru, les *nthukĩ* masculins (puis plus rarement les *nthukĩ* féminins) en commençant par les plus anciens, et suscite l'émulation en jouant sur leurs rivalités. L'assemblée, quant à elle, s'organise comme suit: vue du fond, considéré comme le côté par lequel entre l'assistance, les hommes sont à gauche, les femmes à droite, et chacun de leur côté, les vieux et les moins vieux se regroupent selon leur fraction de génération, les plus récentes étant devant. S'affiche donc là une séparation selon les sexes recoupée par l'ordre des générations. La distribution des hommes à gauche et des femmes à droite reproduit le modèle de l'enclos domestique où en entrant on trouve à gauche la hutte du père et à droite celles de la ou des épouses, la première étant près de l'entrée et les suivantes vers le fond, dans le sens inverse des aiguilles d'une montre. En fait ce plan trouve sa raison d'être par rapport au sens de la sortie, car alors le côté masculin est à droite et féminin à gauche, -ce qui correspond aux conceptions du corps dont la moitié gauche est le côté maternel et la droite le côté paternel-, et les plus vieux sont près de la sortie alors que les plus jeunes sont au fond, - distribution qui est aussi celle des guerriers dans leurs grandes maisons

de cantonnement-.

A3/ ETAANA (mataana) ou la formation et l'organisation interne de la génération.

S'il n'est de génération pour un Meru que celle qui a été officiellement reconnue, il n'en reste pas moins que cette étape est l'aboutissement d'un processus de formation. Avant d'avoir une génération, on a une classe générationnelle, et à cet égard les cursus des générations masculine et féminine divergent : l'une est sous le signe de la continuité, l'autre de la rupture.

Tant pour les hommes que pour les femmes, circoncision et excision sont entreprises tardivement, bien après la puberté, et sont un requisit du mariage et du droit à engendrer; organisées collectivement ces opérations sont à l'origine de classes de circoncis et d'excisées. Mais alors que les classes de fils perdurent en position adjacente à la génération de leur père et de leur mère, et se transforment *in situ* en génération en titre, les classes d'excisées, bien qu'initialement formées en aval de celles de leurs parents, se dissolvent; et c'est en tant qu'épouses/mères d'une génération que les femmes se reclassent dans le système. C'est à cette différence que les hommes se réfèrent quand ils disent qu'il n'est de vraie génération que celle des hommes car ils y naissent et y restent. On retrouve là la manifestation du principe de patrification qui est à la racine de la formation des classes masculines, alors que les nécessités de l'alliance informent le système générationnel via les règles matrimoniales qui concernent les classes de filles et la formation de classes d'épouses.

Reprenons la formation d'une génération sous l'angle de la patrification; alors que la présence d'enfants permet la consécration d'une génération supplémentaire de Pères et de Mères, ces mêmes enfants signifient aussi le démarrage d'une nouvelle classe générationnelle. Mais

c'est une classe potentielle qui ne prendra corps qu'à partir du moment où les fils commenceront à être circoncis: à cette étape la relation d'avancement organique qui lie les classes adjacentes est réactivée car des pères ne peuvent commencer à circoncire leurs fils qu'à partir du moment où leur génération a reçu la charge des affaires du pays: détenir le pouvoir signifie d'abord avoir le droit de circoncire les fils de la classe générationnelle adjacente de sa moitié. Ce pouvoir est détenu pendant 15 ans en moyenne au bout desquels le droit de circoncire est transmis à l'autre patrimoine pour une nouvelle quinzaine d'année.

Durant chaque période de 15 ans, trois classes de circoncision sont successivement formées à un intervalle de 5 ans en moyenne, et toute fraction de génération masculine est divisée en trois *etaana/mataana* (du verbe *gūtaana* circoncire et exciser), ou échelons/classes de circoncision. Ces classes sont ordonnées en fonction de leur rang de formation et il y a trois échelons successifs quelle que soit la fraction de génération : en tête l'échelon *ndinguri*, puis l'échelon *kobia* et enfin l'échelon *kaberia*. Toute classe de circoncision est ainsi affectée à un des trois échelons. Ces classes reçoivent aussi des surnoms provisoires qui finiront par être oubliés alors que la connaissance de l'échelon subsistera. Un homme déclinerait son identité générationnelle et, si nécessaire, son échelon de circoncision en disant par exemple "*Michubu kaberia*" ou encore "*Ithaliŋ ndinguri*", "*Ratanya kobia*"...; il peut à la rigueur se souvenir du surnom de sa classe de circoncision mais il n'a d'importance que très circonstancielle.

Ces échelons et ces classes de circoncisions qui fournissent l'organisation interne de chaque génération, pourraient être assimilées à un ensemble de classes d'âge incluses dans l'ordre générationnel. Il est vrai que ces échelons hiérarchisent des classes selon leur ordre de formation, et que globalement, pour chaque génération, les *ndinguri* sont

plus âgés que les *kobia*, eux-mêmes plus âgés que les *kaberia*. Mais il n'en reste pas moins que la lettre meru parle de circoncision et non d'âge; or chez les Meru cette opération dépend, on le reverra, de la position du père dans l'ordre générationnel et ensuite, de la position de l'impétrant dans sa fratrie; elle n'est pas d'abord liée à l'évolution physiologique du garçon, à sa puberté en l'occurrence. Nous préférons donc, pour plus de fidélité et de clarté par rapport aux données meru, continuer à parler de classes de circoncision hiérarchisées par des échelons de circoncisions, et non de classes d'âge. L'étymologie du premier échelon est d'ailleurs révélatrice et est la seule que les Meru connaissent; *ndinguri* est un substantif verbal formé à partir de deux verbes, fermer (*kuinga*) et attendre (*gwetera*), ce qui résume bien la situation des fils en cet échelon: certains ont dû particulièrement attendre leur tour de circoncision et donc vieillir bien au-delà de leur puberté, car leur classe générationnelle n'était pas ouverte à la circoncision, ou encore la classe qu'un individu aurait aimé rejoindre lui était interdite. Cela fait qu'ils se trouvent mêlés à des garçons plus jeunes, mieux calés en âge par rapport à la progression du système. La classe *ndinguri* qui est, rappelons-le, la première à s'ouvrir pour chaque génération, est donc d'âge très hétérogène, et cette situation est typique des tensions générationnelles d'*overageing*. La question reste de savoir d'où viennent ces *ndinguri*, de qui ils sont les fils, mais ils sont un révélateur et une propriété clef des logiques générationnelles meru, comme le sont aussi les tensions complémentaires d'*underageing* qui affectent le dernier échelon de chaque fraction de génération, les *kaberia*: ils étaient souvent plus jeunes que les non-circoncis de la fraction suivante. Cette discordance des âges par rapport aux statuts précipitait l'ouverture d'une nouvelle fraction de génération, seule façon de mettre fin aux bagarres entre non-circoncis plus âgés et circoncis plus jeunes, et de rétablir l'ordre selon lequel tout non-

circoncis doit respect et obéissance à un circoncis.

Un autre schéma se repère enfin à l'intérieur de chaque échelon de circoncision; il n'est d'un usage pratique que limité mais révèle un rapport idéal entre un circoncis et ses ascendants. Organisées tous les quatre ou cinq ans, les circoncisions s'effectuaient en *thaano* (juillet-août), période en principe d'abondance et de paix. Les candidats d'une section territoriale n'étaient pas tous circoncis en une seule fois. A intervalle de quelques jours, trois ou quatre échelons/groupes nommés se succédaient: 1/*thiana*, 2/*keenda*, 3/*mutitimu*, 4/*muruara*; un garçon rejoignait de préférence le groupe où son père et donc son grand-père avaient été circoncis. Le quatrième et dernier groupe n'était constitué que s'il subsistait des retardataires ou des candidats habitant loin. A ce petit niveau est ainsi réaffirmé l'idéal de voir un fils s'aligner sur les coordonnées de son père et de son grand-père.

A4/IRIKA (marika) ou les échelons d'excision et le classement des filles.

L'articulation des classes de filles à l'ordre précédemment mis en place laisse apparaître un flottement entre un idéal qui tend à rassembler les filles en position de classe générationnelle subséquente à celle de leur père, et une pratique où la réalisation de cet objectif est nécessairement incomplète. Les filles de pères étaient excisées successivement selon un ordre qui fait pendant aux échelons de circoncision et suivait le rang de naissance des filles dans leur fratrie. Mais le classement en échelons d'excision était beaucoup moins systématique: il connaît des variations d'un endroit à un autre, ce que ne laissent pas apparaître les échelons masculins, traduisant bien le caractère plus local, plus disséminé des rituels de l'excision; à cela s'ajoute le caractère transitoire de ces échelons puisque les solidarités créées par l'excision

éclataient du fait de la dispersion des filles une fois mariées. Des liens d'amitié pouvaient certes subsister, mais c'est en tant que mères, épouses d'une classe de pères, que s'organisaient définitivement les femmes.

Les classes d'excisées s'appelaient *irika* (*marika*), terme qui dans des ethnies voisines dénomme des classes générationnelles masculines, alors qu'un même verbe (*gūtaana*) et un même substantif sont utilisés en Kimeru pour signifier l'excision et la circoncision. Pour Athiru Gaĩtĩ, nous avons relevé les échelons d'excision suivants:

1/*nĩorũka*,

2/*muigena*,

3/*karuta*,

4/*muireri*,

5/*muũngela*.

Les filles d'un homme se répartissaient selon leur rang de naissance dans ces échelons, et un nouveau cycle d'échelons s'ouvrait pour les filles de chaque fraction de pères. LAMBERT (1956: 38-39) donne des informations quelque peu différentes par lesquelles il fait coïncider complètement les trois échelons masculins avec trois échelons féminins. Nous avons également retrouvé cette distribution, mais ces échelons, qu'ils soient au nombre de cinq ou de trois, renvoient à une réalité que nous pensons être commune. En effet, la variabilité et la désagrégation des classes d'excisées qui sont les grandes différences entre les classes masculine et féminine, ne doit pas laisser penser que les classes féminines n'ont de signification que circonstancielle. Elles sont l'émanation d'autres logiques à l'œuvre dans les classes générationnelles meru. L'excision est (était) une opération entreprise bien après la puberté et est effectuée dans le cadre des transactions matrimoniales qui scellent une alliance de mariage entre deux familles. Par ailleurs, l'inclusion des filles dans des classes d'excisées parallèles aux classes de circoncis révèle un idéal selon lequel les

classes féminines sont, comme celles des garçons, en rapport de génération adjacente à celle de leur père. Mais alors que pour les garçons cette règle est appliquée (cf partie suivante) et cale le rythme des circoncisions par rapport à la promotion générationnelle, le rythme de formation des classes d'excisées n'est pas en fait soumis à la même contrainte. L'initiation des filles se fait à échelle locale selon les besoins, et est de fait détachée des rythmes d'ouverture et de fermeture des classes de circoncision générationnelle. Certaines filles étaient excisées alors que leur père avait déjà atteint le rang de père du pays, alors que d'autres pas encore. Mais une autre règle tendait à retarder l'initiation d'une fille et par là à recaler les filles par rapport à l'ordre de succession générationnelle masculine: l'excision d'une fille, tout comme la circoncision d'un fils, signifie impérativement la fin du droit à procréer pour les parents, le père ayant alors comme seul recours de prendre une nouvelle épouse. Ce calage imparfait des classes excisées par rapport à leur père et cette règle qui limite la "générativité" des parents sont à mettre en relation avec des règles d'alliance négative et prescriptive qui accompagnent les classes générationnelles meru. Un père ne devait pas épouser sa "fille", c'est-à-dire la fille d'un homme de même génération que lui; mais les filles de ces hommes étaient explicitement destinées aux hommes de la fraction à laquelle ils allaient céder le pouvoir et à leurs "fils". Nous approfondirons cette question dans le chapitre V; soulignons simplement ici que par ces règles prescriptives les filles de pères se mariaient dans une des deux patrimoités, mais que ces mariages n'étaient pas strictement équivalents. Les guerriers voyaient d'un mauvais oeil une de leurs futures promises être épousée par un homme de l'autre patrimoine et tendaient à considérer que toutes les filles de leur "pères" leur revenaient, sentiment que partageaient aussi les femmes qui préféraient épouser un homme en position de " fils de leur père"; souvent le premier mariage d'un homme se

faisait selon ce schéma, et le mariage favori des jeunes couples étaient entre individus de même niveau généalogique et de même patrimoine. Mais la différence entre l'âge au mariage des hommes et des femmes (vers 20 ans pour les femmes et 30 pour les hommes) fait qu'inévitablement des "filles de pères" se marient dans l'autre moitié: des soeurs plus âgées comme épouses d'hommes qui sortent ainsi de l'état de guerrier, ou des cadettes comme jeunes épouses de polygames. Les règles prescriptives d'alliance liées aux générations laissent apparaître des tensions entre l'idéal d'épouser la "fille d'un père" ou le "fils d'un père", et la recherche de la polygamie entretenue en partie par cette règle qui suspend la générativité des parents. Le décalage entre l'âge des hommes et des femmes au mariage permet la circulation des filles d'une moitié à l'autre et la réalisation de la polygamie, mais cette polygamie est aussi limitée par les rivalités entre patrimoines, constatation qui ne devra pas être oubliée quand nous traiterons dans la partie suivante des mécanismes qui limitent la dérive démographique des générations. Pour le moment concluons simplement que les classes d'excisées, quelles que soient leurs différences avec les classes de circoncis, n'en relèvent pas moins de façon originale des logiques générationnelles meru.

Les différentes façons de classer des Meru ainsi posées, qu'en est-il de leur application ou encore de leur diachronie?

B. LES REGLES PRINCIPALES ET SECONDAIRES DU RECRUTEMENT, ET LA CONSTITUTION DES CLASSES.

B1/ catégories du temps meru.

Tout système social se développe au moins en raison du simple fait biologique de la maturation des individus qui y sont inclus. Cette constatation apparemment banale qui a été la base des études sur les cycles de développement domestique, doit être reprise dans le cas des systèmes de

génération car en se focalisant sur le lien parents/enfants, en délimitant des classes sur cette partition élémentaire, ils font de la maturation et de l'accomplissement biologique des individus, non plus un facteur parmi d'autres de la diachronie, mais la clef de son avancement, un peu comme si ce n'était plus une rivière qui faisait tourner un moulin, mais le moulin qui fait avancer la rivière. Il nous faut donc donner des indications sur la manière dont les Meru apprécient le flux du temps et s'y repèrent.

La question "quel âge avez-vous" laisse évidemment un Meru sans réponse car elle renvoie à un système de comput radicalement autre, mais cette question est néanmoins abordée par les recenseurs du gouvernement, par exemple. Sa formulation passe par une périphrase où est demandée l'année de naissance. Le concept d'année existe en Kimeru, *mwaka* (*mīaka*), et on l'utilise quand on évoque par exemple les "années de famine" (*mīaka ya mpara*). Une année est divisée de deux manières, en saisons agricoles qui incluent le couple période de pluie/période de sécheresse consécutive, et en lunaisons. Les saisons agricoles, appelées aussi "petite année", sont au nombre de deux séparées par un intermède "hors saison". Ces deux saisons sont appelées du terme générique *kiingo* (*cingo*). *Uruura* est le nom de la saison agricole qui s'étend de septembre à mars et inclut la petite saison des pluies; c'est aussi la saison chaude, et la prolongation du temps de sécheresse y est la plus redoutée. De mars à juillet, la saison agricole est appelée *uthima*; c'est la saison fraîche, sinon froide la nuit, et la saison des pluies est en principe abondante et la période sèche consécutive moins marquée. Ces saisons agricoles sont séparées par un entre-deux appelé *thaano*, qui correspond au mois d'août et mord sur la fin juillet et le début septembre. C'est une période fraîche et sèche qui correspond à la fin et au début d'un nouveau cycle agricole annuel. C'était l'époque de l'effectuation des grands rituels de génération et de circoncision; les greniers étaient en principe pleins, le bétail gras et la sécurité assurée

car les raids étaient surtout à craindre au moment de l'autre saison sèche, plus chaude et plus sévère. C'était aussi le moment du recalage des lunaisons par rapport aux deux saisons agricoles qui correspondent à une année solaire: *thaano* est aussi le nom d'un mois lunaire qui dure deux lunes. Les lunaisons (*mweri*), au nombre de douze, sont nommées en fonction des travaux agricoles et leur appellation, outre qu'elle est à peu près tombée en désuétude, font montre d'une grande variété d'un endroit à l'autre. D'autres divisions existent en jours qui sont nommés par rapport au jour d'aujourd'hui. L'idée de semaine est récente et a été véhiculée par l'administration coloniale qui utilisait le kiswahili et son appellation en sept jours d'origine arabe. Enfin des divisions existent pour apprécier l'"heure", les divers moments du jour et de la nuit. Ajoutons enfin que les Meru ont un système de numérotation qui, mises à part les racines communes bantou, n'a rien à voir avec celui du kiswahili. Il apparaît dans le comput du temps pour apprécier les jours et les saisons agricoles, et on dira par exemple que six ou huit (ou plus) saisons agricoles (*kiingo*) séparent deux échelons de circoncision, mais les Meru ne comptent pas les années.

En effet, une chose est de définir la notion d'année et ses divisions, une autre est de les compter. Seul un jeune Meru parviendra, après un temps de réflexion, à donner son année de naissance, et il faut y voir le simple effet de la déclaration obligatoire des naissances à l'état civil et de la scolarisation. Les autres s'excuseront de ne pouvoir répondre et commenceront à se repérer par rapport à de grands événements comme les deux guerres mondiales, la crise Mau-Mau; ou encore, autre registre, telle famine, telle invasion de sauterelles. Le repérage des événements peut encore se faire par rapport à la capacité de l'individu à accomplir certaines tâches (aller chercher de l'eau, du bois, être capable de garder du petit bétail, du gros bétail); ou encore par rapport au registre générationnel, les générations de grands-pères et de pères en

place au moment de tel évènement, et très souvent surtout par rapport à la génération ouverte à ce moment là à la circoncision, sa propre génération ou celle des autres. Tant pour les hommes que pour les femmes le grand repère dans le temps est sa propre circoncision ou excision ou celle des autres. Cette présentation rapide des catégories du temps chez les Meru laisse ainsi en suspens la question de l'appréciation de l'avancement des générations. On va voir dans la partie suivante comment ce système était géré à vue, et non pas par rapport à un comput fixe du temps comme l'est le *gada* des Boran. Une question restera néanmoins sans réponse actuellement, dont le traitement, jamais réellement tenté, relève d'une histoire culturelle croisée avec une saisie comparatiste des systèmes d'âge et de génération, à savoir l'origine de cet écart moyen (et non pas fixe) de quinze ans entre deux fractions de générations ou de trente ans entre deux générations.

B2. Les règles négatives d'inclusion générationnelle.

La règle fondatrice des logiques générationnelles meru (et de toute autre logique de cet ordre ?) est qu'un fils ne doit pas être dans la classe de son père, ou plus largement les enfants dans les classes de leurs parents. L'énonciation de cette nécessité négative semble relever du truisme, mais elle précède pourtant toutes les autres; à ce titre elle n'est pas sans rappeler la dynamique des interdits de l'inceste. Qu'un fils ne soit pas dans la classe de son père est tellement évident pour un Meru qu'aucune règle ne le formule explicitement, mais toute la société ne parle que de cela: l'éloignement ou l'exclusion du fils, l'évitement cardinal entre parents et enfants sont au cœur du dilemme existentiel meru. Néanmoins, cette injonction négative, si elle relève de logiques générationnelles, ne suffit pas à elle seule à constituer un système générationnel. Il y faut une règle positive d'attribution: le fils, les

fils, seront dans la classe adjacente à celle de leur père. Avant de scruter l'étendue et le contenu de cette règle prescriptive, il faut achever de faire le tour des attributions impossibles ou improbables car elles permettent de mieux apprécier le champ d'application de la règle positive.

Les fils d'un A2 ne peuvent se retrouver ni en A2 pour les raisons qui viennent d'être évoquées, ni en A1 ou B1. Il faudrait alors remonter le cours du temps, et si dans certaines sociétés on a recours au mariage des femmes, les Meru n'ont jamais éprouvé le besoin d'imaginer le scénario où un fils serait placé dans une classe en amont de celle de son père. La fiction meru de l'identité des alternes par laquelle un père, via son fils doit faire renaître son père pourrait permettre ce genre de manipulation; mais, dans la distribution générationnelle, l'équivalence d'un petit-fils avec son grand-père n'autorise en rien un fils à être placé ailleurs qu'en aval de son père.

Envisageons maintenant l'extrême aval. Pour avoir des fils circoncis en B4 ou même en A1 (aval), il faut au moins une longévité exceptionnelle. Supposons au mieux qu'un A2 ait 25 ans (20) quand sa fraction de génération est close à la circoncision, et rappelons que chaque fraction recrute en moyenne pendant 15 ans: quand B4 s'ouvre à la circoncision, notre A2 a 85 ans ($25+B2+A3+B3+A4$, soit $25+(15*4)=85$); pour avoir des fils circoncis en B4, il aura dû les engendrer 20 ans avant, soit à partir de l'âge de 65 ans, ce qui deviendra de moins en moins possible. Quand arrive le tour des A1 (aval), notre A2 a 100 ans et pourrait circoncire des fils conçus à partir de l'âge de 80 ans (21)...Mais cette longévité à elle seule ne

20) 25 ans est une situation moyenne: un garçon circoncis à 20 ans à quoi il faut ajouter quelques années d'"état de guerrier".

21) cette paternité prolongée par rapport au système pourrait être obtenue avec un mariage plus précoce, mais en régime classique l'état de guerrier empêchait que l'on circoncisât des garçons trop jeunes. Cette situation a commencé à apparaître après 1914-1918; la circoncision tendit à être effectuée sur

suffirait pas et d'autres conditions devraient être réalisées: ou un mariage tardif, ou tardivement fécond, ou une polygamie étendue. En effet une autre règle interfère ici: quand un fils ou une fille est circoncis ou excisée, les parents doivent cesser d'engendrer; le père a le recours de prendre une nouvelle épouse mais chez les Meru la polygamie est peu marquée. La règle du lévirat pourrait aussi permettre la réalisation de ces situations extrêmes: ainsi chez les Karimojong, l'héritier de la veuve continue-t-il à engendrer en place et en nom du mari défunt, paternité *post-mortem* qui contribue bien évidemment à rallonger démesurément le temps de recrutement d'une génération (STEWART:57-58). Chez les Meru, seul un frère peut hériter d'une veuve, et les enfants nés de cette nouvelle couche seront les siens et non ceux du défunt; ici donc, le lévirat n'entretient-il pas la dérive démographique des générations, et l'idée qu'un fils hérite d'une veuve de son père relève de la catégorie des relations incestueuses.

B3/ Règles positives.

Ces positions impossibles ou improbables cernées, il reste pour un A2 les possibilités d'avoir des fils en B2, A3, B3 et même A4, mais ces positions sont loin d'être équivalentes. Les fils en B2 et A4 sont une minorité très intéressante du point de vue analytique car ils se situent en marge du système, mais ils sont numériquement peu significatif, semble-t-il. La grande majorité des fils d'un A2 est en A3 et B3 par suite de l'application d'une règle explicite qui veut qu'un père A2 fasse circoncire ses aînés en A3 et ses cadets en B3; les inclusions en B2 et A4 sont conçues comme des exceptions, des tolérances qui contreviennent au bon ordre des choses.

Des précisions supplémentaires sur la circoncision deviennent

des garçons plus jeunes et les mariages à se conclure plus tôt à l'incitation de l'administration pour des motifs de calme social et des pressions économiques (cf dernier chapitre).

nécessaires. Les fils sont circoncis et inclus officiellement dans une génération si le père est en position de le faire, comme on l'a dit précédemment, mais aussi en fonction de leur rang dans la fratrie, qui correspond ici strictement à l'ordre des naissances. Le cas des familles polygynes divulgue clairement cette logique: l'aîné d'une seconde épouse ne sera pas circoncis avant un cadet plus âgé de l'épouse précédente, comme c'est le cas de l'initiation chez les Jie (GULLIVER 1953). Seul compte son rang dans la fratrie de toute la maisonnée (quelle que soit sa mère, donc (22)), son état de maturation physique (ses pairs de génération dissuaderaient un homme de circoncire trop tôt son fils car ce dernier est censé pouvoir aller se battre en tant que guerrier), et en dernier ressort la volonté d'un père; il peut, toutes ces conditions remplies, retarder comme bon lui semble la circoncision d'un fils, mais ne peut en aucun cas circoncire un cadet avant son aîné. Une exception, rituellement réparée, est faite quand un aîné est incapable, pour des raisons de malformation ou de maladie, de subir une circoncision; l'initiation de son cadet sans l'accomplissement de ce rite mettrait en danger tous les enfants qui suivent. Cet ordre de circoncision révèle un caractère fondamental de la société meru: des aînés, des cadets, des puînés sont identifiés, mais il n'y a pas à proprement parler d'aînesse, et on est en présence d'une "seniorité" élémentaire qui fait de la simple succession des naissances un principe d'ordonnancement de la fratrie. L'aîné et le puîné sont plutôt reconnus en ce qu'ils inaugurent ou clôturent la période de paternité d'un homme. Les aspects domestiques de cet état de choses seront repris ultérieurement. On peut simplement ajouter qu'une hiérarchisation des frères est obtenue par leur inclusion dans les échelons de circoncision et

22) Les Meru ne relèvent donc pas du "house property-complex" qui fait de la mère vraie un point d'articulation majeur de la famille. La position de la mère est néanmoins individualisée par le lien avec le frère de la mère, mais cette articulation ne joue pas dans le rang de circoncision.

dans les fractions successives de génération. L'ordre d'excision des filles suit ce principe de séniorité mais connaît des variations inexistantes du côté de leurs frères: où elles suivent l'ordre de naissance de tous les enfants d'un homme et dans ce cas une soeur plus âgée est initiée avant son frère cadet, ce qui rallonge encore le temps d'attente de la circoncision, ou bien les filles sont classées par rapport à une séniorité qui hiérarchise séparément filles et garçons, et dans ce cas toutes les filles d'un père sont parfois censées être initiées avant que n'arrive le tour de leurs frères, façon là-encore de retarder leur circoncision. Cette variabilité dans le classement des soeurs par rapport à leurs frères est probablement à mettre en rapport avec l'objectif de faire attendre les fils, et aussi que leur ordre d'excision de toute façon est secondaire par rapport aux logiques de l'enchaînement générationnel, masculin au premier chef.

Un père A2 fera tout son possible pour avoir au moins un fils en A3. Interrogés sur les raisons de cette préférence, les Meru ne sont guère explicites; ils disent qu'il vaut mieux que père et fils soient dans le même *gītiba*, la même patrimoitié. Or la non-réalisation de cet objectif ne porte apparemment pas à conséquence, il n'y a aucune sanction particulière, et on peut n'avoir que des fils en B3 ou même en A4. On a donc à faire à une valeur intériorisée et c'est indirectement qu'il faut rechercher les raisons de cet ordre bon à penser.

A cet égard, les marges du système deviennent particulièrement révélatrices. L'attribution du fils d'un A2 à B2 au lieu de A3 est une solution exceptionnelle mais pas impossible. Pour qu'un tel décalage soit possible il faut d'abord que B2 soit ouverte à la circoncision, ce qui signifie qu'à ce temps ce sont les B1 qui en tant que Pères du pays assurent la circoncision de leurs fils B2. Cependant la demande du décalage du fils d'un A2 en B2 n'est pas présentée aux B2 mais aux A2 du voisinage,

c'est-à-dire aux compagnons de génération du père A2. En effet ce sont les A2 qui doivent accepter de perdre un fils, ou en d'autres termes la patrimonialité A perd un fils au profit de la patrimonialité B, et cette dernière n'a pas à se faire prier pour accepter ce gain. Les A2 cèdent à la requête de leur pair pour des motifs d'ordre familial et notifient leur accord en acceptant de manger le taureau qui accompagne obligatoirement ce genre de demande. Quelle situation personnelle peut justifier ce genre de démarche? Voyons d'abord en terme d'âge comment un A2 peut avoir à circoncire un fils en B2. Il faut que cet A2 ait été circoncis dans le premier échelon de sa génération (c'est-à-dire en *ndinguri*), et qu'il se soit marié dès que sa classe a été autorisée à le faire (en général cette possibilité s'ouvrait quand recrutait le 2^e échelon *kobia*, en vertu du fait qu'il devait y avoir toujours des guerriers en nombre suffisant, donc des célibataires). A ce mariage rapide doit s'ajouter sans tarder la naissance d'un fils, et en B2 un tel fils ne peut être circoncis que dans le dernier échelon *kaberia*: il aura alors autour de 20 ans ou un peu moins, ce qui est un âge minimum pour être circoncis. La décision d'accélérer le cursus d'un tel fils, qui normalement aurait dû encore attendre, est acceptée par exemple car il est l'unique fils d'un père vieillissant ou malade, ou encore parce qu'il n'y a eu par ailleurs que des filles, que d'autres frères sont décédés...; avant sa mort ou sa déchéance physique un homme veut simultanément assurer sa promotion personnelle (on n'est un homme à part entière qu'à partir du moment où un fils est circoncis) et sa succession: un fils non-circoncis est un mineur auquel on dénie toute capacité à prendre des décisions; son père vient-il à mourir, il ne pourra pas assurer la responsabilité des affaires de la maisonnée. Cette règle secondaire est aussi révélatrice de la méfiance qui existe entre les frères: en cas de décès prématuré d'un père de famille, il revient à ses frères éventuels de s'occuper de la ou des veuves et de leurs enfants. Mais on essaie toujours de couper court à

cette éventualité car ces frères héritiers sont considérés comme ayant plutôt tendance à agir au détriment des biens et des personnes du défunt.

Ces décalages en amont sont donc autorisés pour des raisons exceptionnelles. Souvent des fils aimeraient bien brûler les étapes de leur propre chef et se faire circoncire dès que possible. Mais pour ce seul motif, rien n'y fait: ni un père, ni ses compagnons de génération ne cèdent à une telle pression. La multiplication de ces décalages réduirait l'effectif d'une génération, désavantagerait une patrimoine au profit de l'autre. En termes de système générationnel, cet esprit de génération et de patrimoine contient la dérive démographique par *overageing*, et oblige les fils à patienter.

Qu'un fils de A2 soit en A4, c'est-à-dire en position d'alterne, de petit-fils, la situation se produit mais assez rarement, semble-t-il. Il s'agit d'enfants conçus très tardivement ou de puînés de polygyne; on a déjà dit que la polygamie est peu marquée et que les enfants nés d'une épouse héritée sont calés par rapport à ce nouveau mari, leur géniteur. L'intégration d'un fils en position de petit-fils est possible et ne requiert aucun paiement particulier car, nous dit-on, son père a déjà fait son travail de *nthukî*, c'est-à-dire assurer les affaires du pays et la circoncision des fils; à quoi on peut ajouter que la patrimoine A2 n'est pas lésée. Mais cette inclusion se fait discrètement car il est malséant, ridicule, qu'un père se comporte comme un grand-père. Un garçon ainsi inclus en A4 sera d'ailleurs considéré (et se considérera) comme un fils de A3, fiction admise qui permet de sauver la face et son équilibre psychologique, et qui trouble aussi le recensement d'un ethnologue: de tels hommes se déclareront fils de A3 alors que leur *genitor* est en A2. Cette acceptation discrète -car elle renvoie à des comportements répréhensibles- des retardataires (des *underaged*), probablement peu nombreux en régime classique, est intéressante: ils ne contreviennent pas à la règle de

l'écart minimum entre un père et son fils; circoncis selon leur âge, ils ne perturbent pas le système et ne sont pas bloqués dans leur cursus. On retrouve donc là les propriétés peu dangereuses de l' *underageing* qui n'ont aucune des conséquences "désastreuses" de l' *overageing*.

Aux extrêmes, il s'avère donc que le système ménage des exceptions mais ces règles secondaires n'ont pas la même portée: autant les "nés trop tard" sont recalés sans difficulté, autant les décalages en amont semblent avoir été exceptionnels. On peut toujours transformer un fils en petit-fils mais en faire un père est inimaginable, et tout concourt à maintenir un écart minimum entre un A2 et son fils qui est en A3. Il reste tout de même que cette situation n'est tenable qu'à condition que se maintienne la nécessité d'une circoncision tardive: une circoncision plus précoce pourrait permettre à des fils de A2 d'être circoncis dès B2, et ce serait la fin des classes générationnelles meru. Avant d'envisager ce scénario qui s'est en partie produit ces quarante dernières années, il faut quitter ces marges et se tourner vers le gros des cohortes de fils dont la position est le résultat de la règle explicitement formulée qui veut que les fils d'un A2 soient d'abord en A3 puis en B3.

Une crise sociale survenue aux lendemains de la 2^e guerre mondiale et reconstituée à partir des archives coloniales (DC/MRU/1/4/1946; DC/MRU/3/7/1947) et des témoignages d'informateurs, est un bon révélateur des règles de ce recrutement et des enjeux qui le sous-tendent. En 1946-1947 était venu le temps pour les A2 de transmettre le pouvoir aux B2. Cette transmission n'était plus qu'une fiction politique mais elle n'en déclencha pas moins une effervescence que l'administration coloniale se dut de contenir. L'agitation, de mise dans ces périodes de transition, prit un tour inhabituel dans les arguments qu'avancèrent les A2 pour retarder cette transmission qui signifiait pour eux la fin du recrutement de la génération de leurs fils A3. Ce devait être désormais le tour des B2 d'ouvrir la

génération de leurs fils B3 la circoncision. Les *Kiramunya* (A2) expliquèrent que nombre de leurs fils (les A3 *Michubu*) étaient partis à la guerre sans en revenir, qu'en conséquence les A3 étaient peu nombreux; ils réclamaient donc que les nouveaux circoncis, plutôt que d'être intégrés en B3, le soient en A3 pour compenser ces pertes. L'argument porta mais l'agitation se développa car les B2 et surtout les B3 n'étaient pas d'accord. L'administration dut convoquer des assemblées pour tenter de sortir de l'impasse. Les notables réunis convinrent de l'argument et acceptèrent la demande des A2. Les choses néanmoins ne se déroulèrent pas comme prévu: des B3, fils de B2 refusèrent d'être considérés comme A3, et ils eurent finalement gain de cause en refusant d'être circoncis par le circonciseur de l'autre patrimoine. Cette affaire est instructive à plusieurs titres:

1/ il y a un souci d'éviter les "classes creuses" et l'argument des A2 fut initialement entendu par les B2. Il était d'ailleurs techniquement applicable en raison de la règle qui autorise le décalage des fils en amont, d'une demi-génération, ou encore en tenant compte du fait qu'un certain nombre (lequel?) de futurs B3 étaient des fils cadets de A2. L'informateur qui se souvenait bien de l'affaire pour avoir participé aux assemblées de conciliation, rappela aussi que de telles pratiques n'étaient pas nouvelles et qu'à certaines périodes où la guerre, la maladie ou la famine avaient décimé une cohorte, on cherchait à rétablir l'équilibre en autorisant des Pères à continuer à recruter au profit de la génération de leurs Fils: une classe aux effectifs réduits aurait eu du mal à aligner des guerriers et à se reproduire, et une dissymétrie durable risquait de s'instaurer entre les patrimoines générationnelles. Notons aussi que le souci populationniste des pères concerne autant la perpétuation de la génération de leurs fils que celle de leur patrimoine; défendre l'une, c'est défendre l'autre. Ce souci laisse aussi apparaître que la

perpétuation du système est gérée à vue, en quelque sorte: la passation des pouvoirs entre fractions de générations est (était) le moment d'une recomposition éventuelle des équilibres en fonction des événements qui ont pu affecter la tribu. Le cantonnement des guerriers dans leur maisons *gaaru* permettait aussi l'appréciation quantitative du système: selon l'effectif des guerriers, on savait s'il était temps ou non d'entreprendre des promotions (l'organisation en *gaaru* est reprise plus loin). Cette crise révèle ainsi qu'aux dangers induits par la dérive démographique s'ajoute un autre péril, l'oliganthropie, et qu'alors la manipulation des règles était possible. Enfin elle permet de pondérer l'idée de l'ouverture régulière tous les quinze ans d'une demi-génération. C'est plutôt en fonction de l'état des forces démographiques que s'opérait ces transmissions. Dans ces rapports, une pression majeure était exercée par les *ndinguri* de la fraction suivante, ce qui nous amène au point 2.

2/ le refus des B3 d'être considérés comme des A3 et les arguments qu'ils développèrent sont tout aussi révélateurs: ils ne veulent pas être dirigés par des Pères trop vieux, circoncis depuis très longtemps (les A2), et être mêlés à des Frères (les A3) dont beaucoup sont déjà des pères de famille, dirent-ils. On retrouve là un refus très typique du mélange des "genres" et aussi le fait que, circoncis en A3, ces individus eussent été des "petits derniers", alors qu'en B3, ils sont les premiers de leur fraction de génération. Ils ajoutèrent aussi que l'argument des notables selon lequel un équilibre numérique devait être conservé pour des raisons de défense, n'était pas recevable car les nécessités de la guerre traditionnelle n'existaient plus. Enfin joua là aussi le "patriotisme" de patrimoitié manifeste dans le désir des fils de B2 d'être en B3, entretenu aussi par la croyance que l'autre moitié est porteuse de malheurs: il est vrai qu'en l'occurrence, le recrutement des A2 et des A3 avait coïncidé pour les premiers avec l'arrivée des Anglais et la première guerre mondiale, et les

autres avec la deuxième guerre mondiale.

3/ en 1947, l'administrateur rapporte que certains pères A2 ont circoncis des fils en A3: "...as regards the circumcision ceremonies in Tigania. I have no doubt that although the trouble has subsided, the Kiramunya A2 are not satisfied with the decision and may have circumcised some youths into the Michubu age-grade A3 but the number is so small that when the main circumcisions take place into the new age-grade as yet unnamed the recently circumcised youths into Michubu will of their own accord elect to go into the new-age-grade (DC/MRU/3/7/1947 p.2)".

La prégnance de cet esprit de patrimoitié et de génération se repère encore de nos jours malgré les distorsions générales apportées par une dérive démographique qui n'est plus contenue, et la disparition de la transmission générale des pouvoirs. Un père cherchera toujours à avoir au moins un fils, et même plus si possible, dans la fraction générationnelle adjacente de sa patrimoitié, et c'est ainsi que le recours à la circoncision effectuée dans les cliniques permet d'y intégrer des fils que les responsables de la circoncision traditionnelle n'auraient jamais accepté d'initier en raison de leur bas âge. En régime classique "ces nés trop tard" par rapport au temps de recrutement de la fraction adjacente à celle de leur père n'y auraient jamais été intégrés. Ils auraient dû attendre de grandir et auraient été intégrés dans une fraction de génération plus conforme à leur âge. Le jeu de l'acculturation permet désormais à ces "trop jeunes" d'être intégrés à la bonne place par rapport à leur père; les infirmiers-circonciseurs les opèrent discrètement pour échapper à la vindicte des traditionnalistes, mais ils ont un bel avenir devant eux du fait du désir persistant des pères d' "initier" leurs fils à la bonne place générationnelle, ce qui est encore possible aussi tant que sera entretenue la fiction de l'ouverture et de la fermeture des générations et la circulation des noms de générations. Notons que ces

garçons intégrés très jeunes dans leurs classes générationnelles créent de l'*overageing* et l'entreteniront s'ils procréent tôt des enfants.

4.BILAN et reprise comparatiste.

Les règles principales et secondaires de distribution des individus qui viennent d'être exposées, permettent de recadrer les logiques générationnelles meru de la façon suivante: chacune des patrimoitiés est effectivement composée de générations et la parole indigène est à prendre au pied de la lettre. Mais les fils d'un homme ne sont pas tous dans la génération adjacente de sa patrimoitié, ou encore, les fils n'ont pas tous leurs pères dans leur patrimoitié. On a là en fait des générations fractionnées en deux par les patrimoitiés, situation dont une théorie indigène rend lapidairement compte: un jour les pères durent séparer les fils dont les perpétuelles bagarres menaçaient l'ordre social; en d'autres termes, la division en deux patrimoitiés est conçue comme un moyen d'ordonner, de hiérarchiser les membres d'une même génération; puis ces fils fractionnés deviennent des pères fractionnés. Il est vrai également que les rivalités de patrimoitiés entretiennent l'ordre générationnel en freinant les dérives démographiques. Chez les Meru, on a donc une articulation dynamique entre la partition dualiste synchronique et l'enchaînement diachronique des générations. En d'autres termes le dualisme est un des moyens qui permet la perpétuation du système générationnel. Mais l'explication indigène de l'origine de ces patrimoitiés n'autorise bien évidemment en rien à conclure sur l'antériorité du dualisme ou du système générationnel.

Ce fractionnement des générations ainsi posé, on peut reprendre la question de la durée de recrutement d'une génération à la lumière des propositions de SPENCER (1978) présentées dans le chapitre II. Si on tient pour acquis que très peu de fils d'un A2, par exemple, ne sont autorisés à

être circoncis avant que A3 ne soit ouverte, cette ouverture correspond effectivement au début de la génération des fils de A2. A3 se constitue donc progressivement avec des fils de A2 (nous laissons de côté pour l'instant les fils cadets de B1 qui seront en A3 car ce qui nous intéresse actuellement c'est la paternité des A2): ces A2 ont commencé à se marier en gros 25 ans plus tôt (soit quelques années après que A2 a été inaugurée, c'est-à-dire 30 ans avant les A3), et durant le temps de recrutement des A3, leurs fils aînés parviennent à un âge suffisant pour la circoncision. Quand A3 est close, les fils cadets de A2 sont inclus en B3. Si on pose qu'en moyenne les fractions de générations recrutent pendant 15 ans, la durée démographique de la génération des fils de A2 ou encore la durée de paternité des A2 est de 25+15+15, soit 55 ans. On retrouve là un chiffre proche du seuil optimum de SPENDER (51 ans) qui laisse penser que l'affirmation des Meru selon laquelle les fils d'un A2 sont en A3 et B3, est appliquée. On peut également présenter le système du point de vue des fils, des A3 par exemple: leurs pères sont en A2, B1 (père de fils cadets); quelques-uns peuvent être des fils de A1 (père à paternité exceptionnellement prolongée), ou de B2 (intégrés en A3 pour raisons familiales).

Il reste enfin à bien cerner le cas des *ndinguri*, bien connus des Meru car ce sont ceux qui ont dû attendre leur tour et qui sont la première classe de circoncision de chaque fraction: ce sont d'abord des aînés de A2 (certains peuvent avoir atteint l'âge de 25 ans, ce qui commence à faire un âge respectable) mais aussi des cadets de B1 qui du fait de leur rang dans leur fratrie, -à quoi on peut ajouter le refus d'un père-, doivent attendre leur tour (23). Ces *ndinguri* ne sont pas qu'une propriété formelle du système générationnel meru, ils en sont aussi un moteur. Lorsque leur

23) LAMBERT (1956: 27) a remarqué ces individus bien âgés à la circoncision; il explique leur cas en évoquant l'impossibilité de circoncire un garçon quand le deuil frappe sa famille, ce qui est vrai mais n'est pas suffisant.

nombre potentiel augmente, par exemple en tant que futurs A3, c'est eux qui précipitent la transmission des pouvoirs de B1 à A2. En effet ces futurs A3 sont plus vieux que bien des B2 qui sont en train d'être circoncis en *kaberia* (le dernier échelon de circoncision de la fraction de génération B2) étant donné que les B1 sont toujours au pouvoir et tendent donc à recruter le plus de fils possibles, y compris peut-être des garçons un peu trop jeunes; ceux qui attendent sont plus âgés et plus forts, ils multiplient les provocations, les rixes se généralisent, et la règle selon laquelle un non-circoncis doit respect et obéissance à un circoncis n'est plus respectée. Ces non-circoncis finissent même par s'organiser en conseil clandestin (*iĩji jwa bikũrũ* "les non-circoncis murs") et illicite mais connu de tous, et ils brandissent la menace de faire comme ces non-circoncis qui autrefois quittèrent le pays en emmenant toutes les filles non-excisées de la classe qui leur est adjointe, partirent au loin et devinrent des Turkana (rappelons que les Turkana ont un système générationnel mais ne pratiquent ni la circoncision ni l'excision, et que les Meru les connaissent au moins par le fait que ces pasteurs venaient acheter leur tabac très renommé dans la région). L'utilité historiographique de l'origine des Turkana selon les Meru laisse sceptique, mais cette version a l'intérêt de présenter un cas où la circoncision et l'excision ont été abandonnées alors que dans les histoires "culturelles", elles sont toujours présentées comme avoir été empruntées, et ce définitivement. Elle est aussi révélatrice des tendances centrifuges qui agitent et menacent ces sociétés, en l'occurrence celles de fils récalcitrants qui risquent de faire sécession en emmenant les "reproductrices" de la société. Ces crises récurrentes que les administrateurs coloniaux cherchaient sans grands succès à contenir, se résorbent momentanément quand les B1 acceptent de céder le pouvoir aux A2. Ces nouveaux "Pères du pays" peuvent désormais ouvrir à la circoncision la fraction (A3) de génération de leurs fils rebellés, et B2 est désormais

close à la circoncision.

Ce fractionnement vertical des générations qui introduit une hiérarchie, réversible à terme, entre des fractions plus âgées et des fractions plus jeunes de fils puis de pères, n'est pas un cas isolé. En dehors de l'aire bantoue, on en retrouve des exemples chez les Dassanetch qui ont trois fractions successives (ALMAGOR 1983), les Oromo où par exemple les Gabbra sont à trois fractions, les Boran à cinq (TERRY 1978, BAXTER 1978). Dans le monde bantou d'Afrique orientale, les Kikuyu sont une exception puisque leur style générationnel les rapproche de celui du cercle karimojong: d'une part les générations ne sont pas fractionnées verticalement mais horizontalement à l'intérieur de chacune d'entre elles, et d'autre part les générations de grands-pères et de petits-fils constituent un autre type de moitié que GULLIVER avait qualifiée d'"alternation" quand il avait décrit la situation Turkana (1955). Le cas kikuyu mis à part, les bantous à générations sont à deux fractions verticales, c'est-à-dire à deux patrimoitiés générationnelles; il en va ainsi des Zanaki (BISCHOFBERGER 1972), des Kuria (RUEL 1962), et plus proches des Meru, des Embu (SABERWAL 1970), des Mbeere (GLAZIER 1976). Une différence néanmoins distingue les Meru de ces derniers: les patrimoitiés générationnelles meru recrutent alternativement des fils tous les 15 ans alors que les autres patrimoitiés générationnelles bantoues recrutent parallèlement: pendant 30 ans les Pères fractionnés sont au pouvoir puis les fils, fractionnés eux-aussi leur succèdent. Chez ces derniers il semble pas ou plus exactement, ne plus y avoir de hiérarchie entre les moitiés. Cette caractéristique qu'ont conservée les Meru, les rapproche donc, structurellement, des Dassanetch. De ce rapide tour d'horizon comparatiste, il ressort que les Meru ne sont pas un cas exceptionnel, mais qu'ils cultivent certains particularismes que nous allons continuer à approfondir car ils peuvent aussi éclairer le fonctionnement des autres Bantous à

patrimoitiés.

En effet, la formule meru a ceci de particulier que tout en étant générationnelle, elle parvient par les règles secondaires que nous avons précédemment exposées, à obtenir une assez bonne coïncidence entre âge et génération; ainsi se trouve expliqué le sentiment qu'eurent leurs observateurs d'être en présence de classes d'âge, ou encore la relative facilité avec laquelle nous identifions les fractions de générations de nos interlocuteurs. Mais actuellement les discordances âge/génération vont bon train, en raison d'abord du simple fait de l'usage du calendrier qui donnent désormais des écarts fixes de 15 ans et substitue à une transmission de pouvoirs qui prenait en compte l'état des forces démographiques, un avancement automatique (24). Les fils sont circoncis de plus en plus tôt, et les Meru expliquent ce rajeunissement par la pression des garçons qui veulent être circoncis le plus vite possible pour échapper aux brimades que leurs infligent les circoncis dans les cours d'école, et ils ajoutent qu'autrefois on circoncisait des hommes qui devaient être en état d'affronter les ennemis de la tribu; cette nécessité ayant disparu, on peut désormais accéder à la demande des fils. Mais en terme générationnel, on peut tout simplement y lire les effets d'une dérive démographique qui n'est plus contenue, d'un chevauchement nouveau du point de vue de l'âge des classes générationnelles. On se propose donc de rechercher ailleurs les raisons de ces transformations qui doivent être relativement récentes puisque, jusqu'aux *Lubeeta* compris, on identifie assez facilement à partir de l'état physique d'un homme, sa fraction de génération, et on repère aussi les *ndinguri* alors qu'ensuite ce n'est plus possible. Simultanément on a un autre indice de changement dans le rajeunissement de l'âge du

24) On retrouverait là une évolution supputée par Legesse à propos du *Gada* des Oromo, qui pense que leur organisation générationnelle s'est complexifiée à partir du moment où ils ont adopté -pour des raisons inconnues- un comput calendaire, c'est-à-dire fixe (BAXTER 1978).

mariage. Nous pensons que ces deux manifestations sont liées et qu'elles reflètent un changement dans l'ordre familial. Si tel est le cas, on aura retrouvé par son dysfonctionnement un autre mécanisme qui contribuait à entretenir la perpétuation du SG meru en assurant une bonne coïncidence entre âge et génération. Le traitement de cette question relève pour partie d'une histoire sociale de l'époque coloniale développée dans le dernier chapitre, et pour une autre d'une saisie du système générationnel non plus du point de vue des classes mais de celui des individus et de leur devenir.

CHAPITRE IV

ETAPES DE LA VIE ET STATUTS SOCIAUX

Les classes et leur fonctionnement ainsi posés, il nous faut maintenant changer de point de vue et considérer le système à partir du devenir individuel. L'âge et la génération tendent à coïncider chez les Meru et les fractions de générations sont d'âge à peu près homogène, ce qui règle certaines des questions posées par les systèmes générationnels mais ouvre aussi de nouvelles interrogations; c'est au prix d'une attente généralisée, d'un vieillissement des fils et des filles, que ce résultat est obtenu. Il faut alors s'arrêter sur les mécanismes qui permettent cette attente, mais aussi sur les effets de cette prolongation parfois démesurée de l'état de minorité sociale qui, entre autres conséquences, aboutit à des rébellions récurrentes par lesquelles le pouvoir change de patrimoine et une nouvelle fraction de génération s'actualise. On est donc là en présence d'une situation où les crises ne sont pas de l'ordre de la conjoncture mais de l'ordre de la structure. Ce constat soulève des interrogations d'ordre très général; notre propos restera ici plus modeste. Nous présenterons d'abord certaines clefs du devenir individuel meru qui, bien que simplement conçu en terme d'étapes successives à franchir, recèle des modalités particularisantes, puis nous décrirons en parallèle les phases de la maturation individuelle, masculine et féminine, qui sont autant de statuts sociaux. Cette mise en regard n'est pas un artifice d'exposé; les sphères masculine et féminine sont soigneusement séparées mais leurs destins sont

le plus souvent conjoints: c'est là probablement une conséquence de la prépondérance du classement en générations qui amenuise les différenciations du sexe.

A/ NOTIONS CLEFS DU DEVENIR INDIVIDUEL.

L'idée d'"étape de la vie" est exprimée en Kimeru par un substantif qui veut aussi dire "mesure": *etaalia* (*mataalia*) tiré du verbe "faire un pas pour mesurer" (*kutaalia*) différent de la simple idée de marcher/aller (*gweta*). Mais, à notre connaissance, les Meru ne conceptualisent pas davantage cette idée; ils se "contentent" de la mettre en œuvre.

La vie des hommes et des femmes est divisée en quatre phases majeures:

H	F
1/ <i>kaijĩ</i> (<i>iĩjĩ</i>)	<i>mukenyĩ</i> (<i>nkenyĩ</i>)
2/ <i>muthaka</i> (<i>nthaka</i>)	<i>ngutu</i> (<i>ngutu</i>)
3/ <i>mũkũrũ</i> (<i>akũrũ</i>)	<i>mwekũrũ</i> (<i>aekũrũ</i>)
4/	<i>mwariki</i> (<i>ariki</i>)

Le premier âge correspond à un état d'enfance, de minorité durables chez les Meru puisque les individus en sortent bien après leur puberté vers l'âge de 20 ans pour les femmes et jusqu'à 30 pour les hommes. La deuxième phase, beaucoup plus courte pour les femmes que pour les hommes, est une transition vers le statut de père et de mère, de géniteurs reconnus, qui caractérise en premier lieu la phase 3. Cette dernière correspond au statut de père et de mère de famille qui est conçu en deux moments, le temps de la construction de sa maisonnée, puis le temps de l'exercice du pouvoir. La phase quatre finale est un état de retrait des affaires séculières domestiques et politiques, de sainteté et de décrépitude. De prime abord ce

cursus n'est guère original, on en trouve de tels dans toutes ces régions; aussi faut-il avertir d'un caractère qui n'est probablement pas unique aux Meru mais qui à notre connaissance n'a jamais véritablement attiré l'attention des ethnologues de ces populations. Les différentes phases de la vie meru sont d'abord des âges où est interdit ou autorisé le droit à procréer, et on touche là le coeur des logiques de la génération et de l'âge dans cette ethnie. Il y a non seulement un temps pour procréer, mais aussi une succession générationnelle au droit à procréer: les générations adjacentes ne peuvent procréer simultanément, et le droit à procréer ne se partage pas, il se transmet. Cet enchaînement fait que le temps de la procréation autorisée correspond de loin aux capacités physiologiques des individus et c'est probablement le côté le plus étonnant des logiques meru qui définissent socialement une puberté mais aussi une ménopause et une andropause, et aboutissent à ce que le temps de la procréation est réduit par rapport aux capacités physiologiques individuelles.

Le cycle de la vie meru est bien évidemment borné par des rites de passage et la grammaire de Van Gennep s'y applique pleinement. Un caractère l'individualise néanmoins. Les différentes étapes du devenir qui sont autant de renaissances, ne sont pas précédées de morts car les Meru ont trop peur de ce péril pour l'inclure symboliquement dans leurs agencements rituels. Les choses sont conçues différemment: un individu à sa naissance est un être inachevé, prématuré et immature. Pour parvenir à l'état suivant, il a besoin d'une période supplémentaire de gestation -qui alors concerne nécessairement quelqu'un d'autre car une gestation n'est jamais solitaire-, et la logique des différentes étapes conduit à ce que *in fine* l'individu devienne un être plein, achevé; mais d'une part, il ne le sera en fait que tardivement, et la plénitude, la complétude est un court moment qui précède la décrépitude physique, et d'autre part une gestation réussie n'est possible que si dans l'ordre de la succession des générations, une

seule gestation est en cours, des gestations simultanées sont tératogènes et signifient la fin de l'espèce. L'ensemble des rituels du devenir meru pourrait ainsi être conçu comme un gigantesque système de "couvade" telle que MENGET (1979:247) l'a redéfinie: "un système de tabou qui porte sur un ensemble social et non une collection de règles affectant le statut d'un individu". On ne peut à cet égard que constater que cette conception du devenir s'ajuste très bien avec l'impératif social de l'attente généralisée, du ralentissement des avancements et des promotions, et de la succession des générations: un immature est une non-personne nécessairement en état de minorité sociale. Nous proposons d'utiliser le concept de "couvade générationnelle" pour qualifier cet ensemble cohérent de rituels informés par le système générationnel. La question de la maturation ainsi posée permet aussi de mieux saisir le traitement différencié des défunts. Tout individu qui meurt avant d'avoir achevé son cycle de maturation, c'est-à-dire avant d'être devenu un grand-parent, est considéré comme dangereux pour les vivants et leur progéniture, ou encore tout processus inachevé menace les processus en cours. Le cadavre d'un inachevé (d'un "raté" pourrait-on dire) ne peut être manipulé que par un *mwenji*, être déchu qui en contrepartie des effets personnels du défunt et d'une chèvre, met son cadavre à la disposition des hyènes dans la brousse. Seule la dépouille d'un grand-parent (et au-delà) est apprêtée par ses descendants et déposée sur le tas de rebut de la maisonnée, le *kiara*, endroit où sont également jetés les déjections du troupeau (et surtout pas celles des humains), le placenta des nouveaux-nés, les poils et les cheveux régulièrement coupés.

Les étapes du devenir individuel sont autant de statuts sociaux assignés par le cycle de la vie familiale et la question se pose de son articulation avec les classes générationnelles. Cependant les Meru ont un autre concept qu'il nous faut présenter car il complète mais introduit

aussi une dynamique contradictoire dans la promotion et les statuts individuels. Le terme *kiama* (*biama*), très répandu dans l'aire bantoue orientale, signifie en premier lieu "conseil", "assemblée" officiellement instituée, et à ce titre il n'est de *kiama* que ceux des hommes mariés, seuls personnages habilités à tenir conseil et à délibérer de la chose publique. Mais le sens du terme *kiama* est aussi plus large et ouvre ainsi à des conflits d'interprétation et d'usage. Secondairement et implicitement le plus souvent, *kiama* signifie "connaissance", "savoir" et le rapport étymologique entre le verbe "savoir" (*kūmenya*) et le substantif *kiama* serait à vérifier. Ce deuxième sens dévoile d'ailleurs la source de l'autorité des pères en conseil; les membres d'un *kiama* partagent des savoirs que les autres n'ont pas, et à ce titre ils sont habilités à juger et à statuer. Cela signifie aussi que l'entrée dans un *kiama* suppose un apprentissage, une initiation. Ce double sens du mot *kiama* qui est un des termes clef du pouvoir et du devenir individuel meru permet de mieux cerner certaines ambiguïtés liées aux statuts. Le franchissement d'une nouvelle étape met en jeu une double logique: il faut d'abord que soient remplies certaines conditions structurelles; un fils par exemple ne peut être circoncis que si la génération à laquelle appartient son père est en position de le faire; un père ne peut délibérer à un conseil que si sa génération a atteint le statut de père du pays, et il n'est de *kiama* officiel que celui qui est institué par la promotion générationnelle. On est donc là dans la catégorie des statuts assignés. Mais bien souvent chez les Meru l'assignement ne suffit pas, il faut être initié: si on "veut savoir", formule qui signifie qu'on veut effectivement être recruté et initié, il faut verser un droit d'entrée, par lequel le néophyte obtient le droit à être initié. Et c'est ainsi que se constituent des *kiama* plus ou moins clandestins où s'exerce, illicitement, un recrutement et ce particulièrement dans les phases où l'assignement se fait attendre.

L'appellation *kiama* leur est officiellement déniée, mais ce déni, comme leur clandestinité connue de tous, est au cœur de la fiction qui entoure ces organisations, entre l'interdit et la tolérance indispensable. Les Meru sont donc tiraillés entre deux logiques statutaires, celle d'une promotion automatique et assignée par l'avancement du système générationnel, celle d'une initiation par laquelle le savoir, le pouvoir sont à acquérir, à atteindre. Cette situation est originale à deux points de vue; en termes d'aire culturelle, les Meru participent de deux Afriques, celle de l'"Afrique démasquée" reconnue par TORNAY (1986) où les systèmes générationnels sont le support de rituels de passage au grand jour où ni le secret ni l'initiation n'ont de place, et celle de l'Afrique de l'initiation, devenue tellement familière qu'elle est en passe de devenir un lieu commun qui ne mériterait presque plus qu'on s'y arrête; d'autre part, on a là aussi une question de coïncidence d'échelles de statut ou encore de congruence de status entre la promotion générationnelle assignée et l'initiation obtenue. Promotion générationnelle et initiation ne créent pas de non-congruence de status tant que le prix pour savoir reste modeste et "symbolique", mais ces deux échelles contiennent des dynamiques potentiellement divergentes qui peuvent devenir le lieu de transformations en réponse à un changement des équilibres sociaux. On peut ainsi penser que la conquête coloniale fut en quelque sorte une mise à l'épreuve de ces deux logiques; elle invalida la promotion générationnelle en lui faisant perdre sa raison d'être et par là sa légitimité (cet aspect est développé dans le dernier chapitre) et aboutit à ce que le modèle initiatique fût le seul qui tendît à prévaloir. Il se développa même car du secret de l'initiation au pouvoir clandestin, le seul qui puisse survivre dans un état de domination, il n'y eut qu'un pas très facile à franchir. L'initiation prit alors chez les Meru un caractère de savoir de plus en plus ésotérique et de plus en plus coûteux, les échelons intermédiaires se multiplièrent, les prix

d'entrée augmentèrent, à quoi on peut ajouter l'accentuation des brimades physiques réelles et supposées que subissaient les impétrants. Cette évolution fut telle qu'elle créa une zone de fracture majeure qui joua à plein dans la phase de décolonisation du Kenya: le mouvement Mau Mau prit dans les Nyambeni une tournure particulière de guerre civile où s'affrontèrent ces pouvoirs de l'initiation coûteuse, celui du *kiama* nouvelle manière, le *kiama kia njuri*, et celui du *kiama kia mbiti* (l'"assemblée des hyènes") appellation railleuse des exclus, relégués symboliquement dans la brousse et effectivement dans la forêt, ceux des Meru qui prêtèrent des serments Mau-Mau que le *kiama njuri* avait interdits sous peine de déchéance des droits territoriaux et donc fonciers. Mais cette évolution n'a pas complètement gommé les vieux rapports générationnels; comme nous le résumait un ancien combattant mau mau, les pères étaient au *kiama kia njuri* et les fils dans le "conseil des hyènes", formulant ainsi ces rivalités selon l'opposition statutaire assignée par les générations. Les classes générationnelles meru étaient déjà trop bouleversées dans les années 1950 pour penser que cette formule est à prendre complètement au pied de la lettre. Elle contient une part incontestable de vérité car la fraction de génération des *Ratanya*, alors en état de guerrier, fournit beaucoup plus de recrues que d'autres, mais elle signifie aussi que le rapport pères/fils sert à concevoir un état de dissension débouchant là sur une guerre civile. Ces explicitations, même allusives, nous ont semblé nécessaires car il nous a fallu tenter de démêler ce qui renvoyait à des différents types de statuts et travailler avec cette contradiction factuelle majeure entre des statuts assignés par l'ordre générationnel et les statuts acquis par l'initiation, ce qui revient aussi à faire la part de ce qui ressortit à la "tradition" précoloniale et de ce qui relève de l'acculturation subie ou recherchée. Bernardi et Lambert sont deux témoins précieux de cette dynamique conflictuelle qui

semble s'être avivée dans les années 1950; BERNARDI (1959: 7,8,24-28,184-186) relève alors une évolution des statuts de l'"âge" vers des statuts de l'initiation qu'intuitivement il juge (sans s'expliquer davantage car ce n'est pas son sujet) nouvelle et en contradiction avec la tradition; ce faisant il émet aussi des réserves sur les choix de Lambert qui en tant qu'administrateur avait activement concouru dans les années trente à la reconnaissance, et par là au renforcement, par les autorités coloniales de ces *kiama* de l'initiation comme interlocuteurs d'une administration qui se voulut un peu plus indirecte à une époque de résistance des populations:

"The attempts to reform the *njuri* i.e. le *kiama* de l'initiation and make them a suitable body for modern government are certainly to be considered with the greatest interest. But the analysis of the position of the *njuri* association, especially in the old structure of Meru society, leaves the unbiased investigator uncertain on the problem. If authority, as it seems, rests basically with the elders, then the *njuri* should be considered as a superstructure of closed councils open only to a few. As such they are not 'constitutional', so to speak. It is, therefore, evident why the recent inclusion of the *njuri* by the African District Council should have caused so much concern among those elders who either refused, or were not invited, to become members of the association (27-28)". Dans sa publication de 1956 LAMBERT finit d'ailleurs par identifier ces *kiama* comme des "loges" (73), de type maçonnique donc, laissant ainsi un hiatus intrigant entre ce constat et son analyse des "classes d'âge" meru comme lieu du politique (cf notre ch. II). Nous pensons que dans la situation précoloniale le statut générationnel assigné prévalait, et que la dimension initiatique, sans être totalement inexistante, était contenue et limitée à une fonction précise dans la société; les témoignages concordent pour faire du *njuri* l'instance particulière qui avait les pleins pouvoirs dans la tâche exceptionnelle de

décider d'appliquer la peine de mort à un coupable (25), activité au moins symboliquement incompatible avec le travail des pères du pays. L'état de domination durable dans lequel les Meru se retrouvèrent après la conquête coloniale fit que seul ce pouvoir secret, -qui dut aussi se démarquer de la sorcellerie-, survécut et put se développer. Enfin plus largement les échelles de statuts assignés et obtenus relèvent de la question de la congruence des statuts de la génération avec l'âge des individus. Dans un premier temps le modèle initiatique apparaît comme un recours pour contourner les délais imposés par la succession générationnelle, et permet l'accélération des cursus et un franchissement rapide des degrés statutaires. Il a concouru à ce que la succession des générations soit de plus en plus une manière de parler, particulièrement dans la sphère politique. Mais ce faisant il aurait plutôt libéré un autre potentiel à l'œuvre dans les logiques générationnelles meru, à savoir un incontestable individualisme, et on aurait là le passage d'un individualisme archaïque à l'individualisme moderne.

B/LES MESURES DE LA VIE MERU: MINORITES FEMININE ET MASCULINE.

Le premier âge correspond à l'état de non-circoncision et de non-excision qui s'étend de la naissance jusqu'à l'accomplissement des grands rites de passage qui y mettent fin. En moyenne ces rites sont (étaient) entrepris tardivement, bien après la puberté, aux alentours de l'âge de 20 ans pour les femmes et jusqu'à 30 ans pour les hommes. Ce caractère tardif des rites recouvre une réalité que cette appréciation moyenne traduit mal, et il faut plutôt penser en terme de fourchette d'âge, entre 16 et 24 pour les filles, entre 18 et 30 pour les garçons. On a là l'effet des règles générationnelles auxquelles s'ajoutent celles de l'ordre d'initiation dans

25) la peine de mort était sans conteste décidée dans deux cas: pour un individu coupable de sorcellerie, pour un fils parricide sans circonstances atténuantes.

la fratrie qui suit l'ordre des naissances. Il nous a été bien évidemment impossible de constituer un corpus statistique de ces âges et d'en tirer ce qui aurait été démographiquement le plus satisfaisant, à savoir l'âge médian. L'état de non-circoncision et de non-excision est un état de minorité sociale, non-circoncis et non-exciséés sont des non-personnes, des immatures; on imagine aisément quelle source de tension peut être la prolongation de cet état, et la question du contrôle de ces mineurs grandissants se pose. Ces mineurs ont un rôle important dans l'économie domestique: filles et garçons y contribuent activement en fonction de la répartition des tâches selon les sexes, et la circoncision et l'excision signifient la fin de cette contribution et de la tutelle directe des parents. Cet état de minorité prolongée est jalonné par des étapes intermédiaires qui se traduisent par l'existence de bandes d'âge plus ou moins reconnues et institutionnalisées qui séparent mais organisent aussi les relations entre filles et garçons dont les cursus finissent par être divergents, aussi faut-il les présenter de façon séparée.

B1/cursus féminin

Après leur puberté qui n'est l'objet, à un détail près (26), d'aucune démonstration particulière, les filles mûrissantes se regroupent plus ou moins formellement en bandes d'amies. De ces solidarités tissées dans le voisinage émane l'organisation du *kiama nkilion* ou "conseil des filles non-exciséés" qui prend toute sa raison d'être par rapport à l'attente de l'initiation et du passage à l'état d'épouse. Cette institution est connue de tous, mais le tenue des réunions et les recrutements se doivent d'être secrets et sont organisés en cachette dans la brousse. Ces conseils sont dirigés par les filles les plus âgées, particulièrement celles qui vivent leur dernière année de fille célibataire avant l'entreprise des rituels de

26) les parents partagent un gruau de millet spécialement préparé par la mère.

l'excision. S'y concrétise ainsi l'ordonnancement en classes d'excision; celles qui vont en sortir constituent l'échelon 1, les suivantes le 2..; la composition de cette assemblée est donc régulièrement renouvelée au rythme des excisions, mais subsiste toujours ce rapport entre filles plus âgées et filles plus jeunes, les aînées étant en charge de l'initiation et de l'éducation des novices. Une étape personnelle importante est franchie quand une fille décide d'entrer dans ce *kiama*; "elle veut savoir" et pour ce faire elle doit verser aux membres du conseil du tabac et une gourde de gruau de millet fournis par sa mère. Elle reçoit alors un nouveau nom donné par ses compagnes de *kiama*; il remplace celui qu'elle avait acquis à sa naissance et qui était celui d'une grand-mère paternelle ou maternelle, et ses parents, les adultes qui la connaissent, l'utilisent d'un ton moqueur à la place de son ancien nom. Cette cérémonie lui donne aussi le droit de "parler" aux guerriers/circoncis, de leur apporter discrètement de la nourriture et de nouer des relations amoureuses; mais encore faut-il que la fille "obtienne le lit" (*kāgāra gururī*). Elle apporte en bonne quantité aux compagnons de génération de son soupirant, du tabac, du gruau, de la graisse (beurre ou huile de ricin) et de l'ocre. Les compagnons vont s'en nourrir dans leur maison de guerriers et apprêtent leur coiffure en l'enduisant d'ocre mélangé à la graisse. Le soupirant a ainsi acquis le droit de poursuivre librement cette relation sans encourir les quolibets de ses compagnons ou les coups des guerriers plus âgés. Cette codification des rapports entre non-excisées et guerriers circoncis relève de plusieurs contraintes. Les rapports sexuels entre non-excisées et non-circoncis sont tenus pour impensables et totalement scandaleux, mais étant donné l'âge tardif auquel ces opérations sont le plus souvent entreprises, la probabilité de ces rencontres est loin d'être nulle et la légende de l'origine des Turkana connue de tous est symptomatique de cette crainte de voir ces unions "contre nature" se réaliser; l'inclusion des filles dans le

kiama nkilion est l'occasion de leur inculquer les bonnes mœurs et de les mettre à l'écart des non-circoncis, qui de leur côté, on le verra plus bas, s'organisent en conseil du même type. Significativement ainsi une mère fournit à sa fille les versements de l'entrée dans cette association. Par ailleurs leur mise en relation avec les guerriers-circoncis est l'expression de ces règles matrimoniales qui destinent les jeunes filles à la classe des guerriers. On a vu précédemment à quelle part de fiction renvoie cette prescription mais le fait est que l'intégration dans cette institution est une propédeutique au mariage; mais elle est souvent prolongée, situation qui là encore n'est pas dépourvue d'ambiguïtés. Les relations amoureuses sont libres entre guerriers et filles non-excisées et ne se transforment pas d'emblée en mariage; les rapports sexuels sont autorisés mais ils ne doivent en aucune manière déboucher sur une grossesse, ce qui donne lieu à des pratiques d'avortement et d'infanticide, manifestations que nous traiterons de façon approfondie dans le dernier chapitre car c'est un point clef de l'histoire sociale et politique des Meru à l'époque coloniale. Mais il est un fait que ces pratiques contiennent l'*overageing* que ces naissances avant mariage ne manqueraient pas de provoquer.

Quoiqu'il en soit des délais au mariage, un pas supplémentaire est franchi quand une fille devient *ngutu cia ntheria*, rituel entrepris soit en vue d'un mariage effectif soit pour devenir une candidate officielle au mariage. La candidate doit amener aux aînées du *kiama nkilion* des nourritures prisées et des objets précieux comme des perles ou des cauris fournis par son soupirant en vue d'un mariage ou encore par sa mère. Soulignons que dans le premier cas, ce rituel ne signifie pas que les transactions matrimoniales sont entamées; elles le seront ultérieurement et alors, pas nécessairement au bénéfice du soupirant initial; ce rituel donne lieu à une épreuve physique que l'impétrante se doit de supporter sans

broncher; d'abord battue, elle est ensuite scarifiée par les aînées assistées par des vieilles femmes, sur le haut des cuisses, le dos et la poitrine. Recouverte de feuilles de ricin, elle est ramenée chez elle par une vieille femme. Une fois rétablie, elle est publiquement présentée avec d'autres compagnes à l'admiration des guerriers. Elle est devenue une *ngutu cia ntheria*: *ntheria* est le nom des scarifications de poitrine et *ngutu* est une façon de parler car une vraie *ngutu* est une fille qui vient d'être excisée.

L'excision est une étape ultérieure, incluse dans les transactions matrimoniales; elle est organisée quand la famille du fiancé, après avoir officiellement demandé la jeune fille en mariage et reçu l'assentiment de son père, verse la première partie de la compensation matrimoniale, le *nthaanĩthiũ*, constitué de produits de la terre et comme tel versé par la mère. L'excision est le plus souvent entreprise en petit groupe, on ne dérange pas une opératrice pour une seule fille: ce sont des fiancés qui vont la chercher et la rétribuent en produits de la terre. L'état d'excisée (*ngutu*) dure de quelques mois à quelques trimestres et se prolonge tant que la deuxième partie de la compensation matrimoniale, constituée de têtes de bétail et versée par le futur beau-père, n'est pas versée; l'excisée réside dans l'enclos domestique de ses parents mais elle est tenue à part dans une hutte particulière, appelée *nyumba ya ngutu* (la "maison de l'opérée" ou encore l'"utérus de l'opérée" car *nyumba* signifie "maison de femme" et métaphoriquement "utérus") ou encore *ĩgbua* (signification non trouvée); elle ne doit en effet n'avoir aucun contact avec ses parents et ne participer à aucune tâche domestique. S'en occupent ses marraines ou "mères du jour" qui ont été auparavant choisies par ses parents en vue de l'excision; ces dames sont des amies de la mère et ont comme caractère distinctif de ne pas être de la génération des parents de leur filleule. Elles l'ont tenue pendant son opération, ont suivi son rétablissement;

elles viennent la nourrir et l'éduquer en lui apprenant et divulguant les règles de conduite de son futur état d'épouse. Contrainte à l'immobilité (elle n'avait le droit de sortir que nuitamment) et nourrie à la cuillère comme un enfant en bas âge, la *ngutu* grossit, son teint pâlit et on laisse ses cheveux pousser sans les raser. La mise en scène est explicite, la *ngutu* est "en couveuse" pourrait-on dire; à partir du moment où sa fille est dans un tel état, sa mère qui reste à proximité ne doit plus la voir, lui parler, elle attend passivement car dans le fond elle est de nouveau enceinte de sa fille, et cette étape est significative pour l'une et pour l'autre; de même que ses grossesses précédentes avaient fait d'elle une femme en titre, la gestation supplémentaire de sa fille lui fait franchir une nouvelle étape, elle ne devra plus porter d'enfants quel que soit son âge; la présence de "mères du jour" relève de nécessités pratiques puisque la vraie mère doit rester passive, mais impérativement choisies dans une fraction de génération qui n'est pas celle de la génitrice, elles révèlent que l'affaire concerne tout le *nthukî* de la "mère de la nuit" (appellation de la vraie mère) dont chaque élément doit aussi rester passif. Ces "mères du jour" assurent aussi une fonction éducative que la vraie mère ne peut remplir car dès qu'une fille grandit, elle ne peut ni dormir, ni manger, ni parler avec ou à sa mère, interdits auxquels est également soumis un fils, et plus largement les enfants vis à vis de leurs enfants ou encore les individus en rapport de générations adjacentes. Ainsi à chaque fois qu'un rite de passage est accompli, se met en place même sous une forme idéale un rapport "parent du jour"/novice qui réitère la règle de l'évitement entre générations adjacentes. Enfin, l'interdit d'enfant supplémentaire renvoie au fait que c'est désormais le tour de sa fille d'être une génitrice reconnue.

La sortie de cet état est rituellement organisée par sa belle-mère qui, entre autres traitements, la rase. Elle partira nuitamment chez son

époux portée à dos par des compagnons de génération de son mari.

B2/cursus masculin

La maturation des garçons dont l'état de non-circoncision peut se prolonger jusqu'à la trentaine comme on l'a déjà dit, est également bornée par des institutions de type "bandes d'âge" où s'organisent des conseils plus ou moins clandestins. A la différence des institutions féminines néanmoins, le cursus des mineurs non-circoncis est en fait très surveillé par les guerriers; les guerriers apparaissent comme la cheville ouvrière de leur subordination, mais c'est aussi à ce niveau que joue la rivalité circoncis/non-circoncis qui de façon récurrente déclenche la passation des pouvoirs et la promotion de nouveaux pères.

Trois institutions balisent la vie d'un non-circoncis (27):

1/*kathingiriti*,

2/*uĩjĩbu ūkũrũ*,

3/*ncibi*.

La première est le "*kiama*" des petits garçons auxquels l'impétrant verse de quoi faire des bagues et des colliers; ceux qui en font partie ne dorment déjà plus dans la hutte de leur mère, ne lui adressent plus la parole car ils sont devenus trop "conscients". Un initié pris en défaut par ses camarades est mis à l'amende sous peine d'être exclu. L'inclusion dans ce conseil n'est en rien obligatoire mais elle correspond néanmoins à la première mise à distance entre un garçon et sa mère, et plus largement à l'apprentissage de l'évitement entre générations adjacentes, car un garçon qui grandit doit tout autant éviter son père. Une petite fille peut également faire partie de cette organisation enfantine, et cela signifie aussi pour elle une mise à l'écart de sa mère et de son père avec lesquels

27) les dénominations de ces organisations plus ou moins clandestines varient d'un endroit à l'autre; nous donnons là les noms collectés en Tigania; seul le 3^e terme se retrouve en Igembe.

la parole n'est désormais plus libre.

L'intégration dans la deuxième institution est beaucoup plus formalisée et concerne tout garçon qui a dépassé la puberté; les versements fournis par la mère consistent en nourriture et en tabac. L'impétrant était initié nuitamment par ses aînés non-circoncis eux-aussi; battu par ces derniers alignés en deux rangs entre lesquels le néophyte passe, l'initiation consistait à supporter sans broncher cette épreuve; autrefois, nous a-t-on dit, les néophytes n'étaient pas battus comme ils le furent ultérieurement. Ainsi promu le garçon reçoit un nouveau nom choisi par son parrain qui sera désormais utilisé à la place du premier nom donné à la naissance qui était celui d'un grand-père paternel ou maternel: à ce point on constate une évolution parallèle entre garçons et filles. Ultérieurement un garçon peut être recruté dans le *nchibi*, mais cette organisation est le type même de *kiama* illicite réprouvé par les pères et pourchassé par les guerriers. Le coût d'entrée était relativement élevé et consistait en flèches, colliers que le candidat devait trouver en se débrouillant. Le néophyte était soumis à l'épreuve du *kirimû*, c'est à dire une mascarade où un initié déguisé en bête carnassière l'entraîne dans une antre, le rudoie et menace de le dévorer. Plus largement la nouvelle recrue apprenait un langage codé utilisé dans des chants; des examens intérieurs testaient ses capacités à le manier et à chanter, et le faisait passer d'un degré à un autre. Ses aînés lui révélaient aussi le maniement du *gichiûmû*, poupées de bois soigneusement sculptées qui ne font pas mystère de la sexualité humaine. Ces *nchibi* étaient la "bête noire" des guerriers et des pères; ils lutinaient les non-excisées, passaient le plus clair de leur temps à ne rien faire et à se réunir en cachette pour des sessions de chants. Pris sur le fait, les punitions tombaient; tel vieux nous racontait que son père dut payer un taureau aux pères de son voisinage, car il avait été découvert en possession d'un *gichiumu*. La constitution de ces *nchibi* est évidemment à

mettre en rapport avec l'attente de la circoncision et on comprend leur situation ambivalente: les pères et les guerriers connaissent leur existence pour en avoir le plus souvent fait partie, mais ils ne peuvent pas ne pas les pourchasser car ils savent aussi que ces initiés sont des fauteurs de trouble qui entretiennent un esprit de désobéissance chez les non-circoncis. L'ardeur de ces derniers était aussi contenue par des joutes combattives officiellement organisées, où s'affrontaient les représentants des sections territoriales voisines; mais quand les non-circoncis grandissaient en nombre et en âge, il ne devenait plus possible de les contrôler. Les tensions s'avivaient particulièrement quand certains des non-circoncis étaient promus en raison de leur position générationnelle, alors que d'autres plus âgés devaient encore attendre; ces organisations en effet mêlaient des non-circoncis de rangs générationnels différents et, rappelons-le, les échelons de circoncisions n'intègrent pas d'abord les garçons en fonction de leur âge mais selon leur position dans les générations et dans leur fratrie.

La circoncision est entreprise selon des modalités générationnelles et familiales déjà présentées. Les Pères décidaient de la tenue d'une saison de circoncision qui survenait tous les quatre, cinq ans, mais ce sont les guerriers qui allaient chercher le circonciseur, ce qui était une source de pression car ils pouvaient menacer les non-circoncis de refuser de s'exécuter. La circoncision est entreprise en groupe sur la place publique, puis le nouveau circoncis retourne chez lui en tant que *ntaanî*, l'équivalent masculin de la *ngutu*. Au sein de l'enclos familial, l'opéré est mis à l'écart dans une hutte spécialement construite. Des parrains (ses "pères du jour"), choisis là-encore par son père hors de sa fraction de génération, s'en occupent, suivent son rétablissement et le nourrissent le temps de sa réclusion qui dure neuf mois comme nous le dit en riant un vieux; il ne peut sortir que la nuit et rend ainsi visite à des compagnons

dans son état. La nouvelle mise en gestation d'un fils relève du même problème générationnel que pour une fille et signifie pour ses parents la fin du droit à procréer. Une circoncision signifie autant pour un père que pour son fils, et c'est peut-être là l'origine des variations constatées dans la circoncision chez d'autres groupes à classes générationnelles. Ainsi chez les Borana une circoncision est-elle entreprise non pas par un fils mais par un père, ce qui signifie alors pour ce dernier la fin du droit à procréer (BAXTER 1978).

A la différence d'une fille, la sortie de cet état qui se traduit simplement par le rasage de la chevelure abondante du reclus par sa mère, ne débouche pas sur le mariage; pendant quelques années, - un minimum de 4 à 5 ans le temps qu'une nouvelle classe de circoncis se forme, un maximum qui tient alors à son rang dans la fratrie et à la possibilité matérielle ou à son envie de prendre épouse-, le circoncis mène la vie de *nthaka*, de guerrier célibataire.

Un circoncis quitte au bout d'un an sa hutte de réclusion et le domicile familial, où il n'a plus le droit, même pour une visite, de revenir tant qu'il n'est pas marié. Si nécessaire, une tierce personne (un petit frère par exemple) assure la liaison entre lui et ses parents. En tant que célibataire, il est cantonné avec ses compagnons dans les grandes maisons *gaaru* qui ponctuent l'organisation territoriale ou envoyé garder les troupeaux en contrebas des hautes collines meru, là où la forêt laisse la place à la savane d'épineux, à la brousse, d'où il tire son nom: *muthaka* signifiant "être de la brousse", et comme ajoutent les vieux meru, un *muthaka* n'a rien, il n'a pas de *mũciĩ*, c'est-à-dire de maison ou de famille. En état d'inactivité et d'oisiveté le plus souvent, il est nourri par sa mère qui lui fait parvenir de la nourriture, par son père qui offre des têtes de bétail, et plus généralement par les Pères du pays qui les contrôlent. Ils doivent être bien portants, il en va de la sécurité de la

communauté et de leur prospérité future. L'activité favorite du "broussard" est le raid au cours duquel on peut gagner la gloire mais les occasions étaient finalement rares et contrôlées par les pères. La garde des troupeaux ne prenait qu'une partie de leur temps car les Meru étaient en général peu éleveurs. Les "guerriers" célibataires passaient donc le plus clair de leur temps à se parer, à danser, à courtiser les filles qui leur sont destinées, et à surveiller les non-circoncis. On a là une situation qui rappelle celle des Moran des Maasai, ressemblance qui a d'ailleurs contribué à entretenir la confusion sur la nature de l'organisation des Meru. Dans cet état un homme reçoit deux nouveaux noms qui remplacent le précédent. Un nom donné par son père qui est celui par lequel un nouvel arrivant mené par son "père du jour" est salué par les membres du *gaaru*, et un nom de *nthukî*/génération. Les subordinations existent parmi les guerriers entre les guerriers de fraîche date (*nthaka inini*) et ceux des échelons précédents, les *nthaka inkûrû*. Les premiers leur doivent obéissance, couchent au fond du *gaaru* et assument les tâches ancillaires. En raid ils resteront à l'arrière, les dangers et la gloire de la guerre étant le lot des aînés. Ces derniers constituent aussi le conseil des guerriers, le *kiama lamalle* auquel participent les plus anciens et les plus glorieux qui sont responsables devant les pères de l'ordre parmi les guerriers, et quand une saison de circoncision se prépare, en assurent la réalisation en allant chercher le circonciseur et en surveillant le déroulement des opérations. Quand les membres du dernier échelon de fraction de génération commençaient à se marier, (ce qui ne veut pas dire loin de là que tous alors se mariaient) ils se devaient de partir en raid (*kuramuka*), d'attaquer et de tuer des *maitha*, -c'est-à-dire des ennemis reconnus comme tels et pas n'importe quel groupe-, comme si la paternité à venir nécessitait la preuve de la capacité à infliger la mort, selon un enchaînement qui n'est pas propre aux Meru et que l'on retrouve dans toutes

ces aires culturelles à générations. L'état de guerrier est composite au total: ce ne sont plus des mineurs comme les non-circoncis, mais ce sont des exclus. Cantonnés dans leur grande maison ou envoyés en brousse, ils sont en fait d'abord mis en marge et ne doivent en principe adresser la parole à personne. Ces hommes contraints au célibat mais courtisant activement la classe des filles qui leur revient, permettent certes la polygamie des pères, mais cette dernière n'est pas généralisée; et leur utilité militaire et économique ne justifie que partiellement leur existence, incohérence apparente que nous reprendrons dans le chapitre VI.

C/LES MESURES DE LA VIE MERU: PROCREATION ET POUVOIR.

Quoiqu'il en soit des différences de durée et de destins entre les minorités masculine et féminine, entre les états de circoncis et d'excisée, mariage et procréation y mettent fin.

C1/cursus féminin

Tant qu'une épouse n'a pas donné d'enfant, son époux s'adresse à elle par "*gwī*" ("toi") terme utilisé quand on veut interpeller un inconnu. Le premier enfant apparu, il utilise le nom d'épouse qui a été choisi le père de la femme, et qui est son troisième et dernier nom. Une jeune mère est une *muka* (*aka*); toute femme est aussi une *muciere* (*aciere*). Nantie de plusieurs enfants (28), elle devient une *mwekūrū* (*aekūrū*), une femme au sens plein du terme car épouse et mère ayant fait ses preuves. Mais cette appellation est en réalité d'abord réservée aux épouses de la classe des Pères au pouvoir. L'âge venant et ses enfants grandissant, se profile alors un tournant qui aboutit à ce que soit socialement définie une ménopause qui correspond ou ne correspond pas avec la ménopause physiologique. Ce passage

28) les naissances étaient très espacées; tant qu'un enfant n'était pas capable d'accomplir de menues tâches domestiques comme aller chercher de l'eau ou garder des veaux, les relations sexuelles étaient suspendues entre époux.

relève à la fois de l'histoire familiale et de la promotion générationnelle. Dès que son premier enfant est circoncis ou excisé, cette mère n'a plus le droit d'engendrer; une femme alors enceinte encourt le réprobation silencieuse de son voisinage, et l'épouse suspend les relations sexuelles avec son mari. Le mari est soumis au même interdit et le seul recours est alors de prendre une autre épouse. Ces éventuelles conceptions tardives ne donnent pas lieu, à notre connaissance, à des avortements ou des infanticides comme le sont les grossesses de filles non-excisées; mais la honte éprouvée et la réprobation silencieuse sont telles qu'une femme en cet état "pense à se suicider", mène une vie de recluse, accouche discrètement. Il est très mal vu qu'une "grand-mère" se comporte comme une mère (cf document ch VIII B). Cette règle de l'ordre familial n'est pas explicitement liée avec le système générationnel, mais à cette échelle locale elle permet la limitation de la dérive démographique par *underageing* et contribue ainsi statistiquement, mais dans des proportions que nous ne pouvons qu'imaginer, à sa perpétuation. L'appellation en *mwekūrū* dont nous avons déjà signalé qu'elle est d'abord réservée aux épouses de la fraction de pères au pouvoir relève également de la transmission des pouvoirs entre femmes: de même que les pouvoirs se transmettent entre chaque fraction de pères, les fractions d'épouses se transmettent le *kaaria*, limon blanc dont s'enduisent les épouses de la génération au pouvoir, qui est donc leur privilège cosmétique correspondant également à un privilège chorégraphique: seules celles qui ont le *kaaria* peuvent danser sur le champ rituel où sont circoncis leurs fils. On comprend alors que ce pouvoir soit transmis parallèlement à celui des pères. Plus spécifiquement aussi, une femme qui n'aurait pas reçu le *kaaria* a la réputation de mettre en danger la fécondité de ses belle-filles. Cette transmission est aussi le lieu où s'actualisent des conseils de femmes, les *kiama kia aka*, moins formalisés que ceux des hommes et fonctionnant d'abord au niveau des voisinages; dans

ces conseils s'expriment les subordinations liées à l'ancienneté des *nthukĩ*. L'appellation en *kiama kia aka* traduit bien l'ambiguïté de ces organisations féminines. Les hommes dénieient qu'ils existent par crainte ou par gêne car ils ne parlent jamais des histoires de femmes, aussi l'usage du terme *kiama* est-il concédé comme une manière de parler: le terme *aka* est le titre des jeunes épouses avec des enfants en bas âge et là encore c'est une façon de tourner en dérision ces pouvoirs féminins. Mais ils n'en existent pas moins; ils fonctionnent autour de l'organisation des excisions et de l'initiation des filles, organisent l'entr'aide des femmes malades ou en couches, la coopération rituelle et matérielle autour des travaux de la terre; enfin ces conseils peuvent sanctionner des femmes en prononçant l'exclusion de leur génération, ou des maris qui, maltraitant leurs épouses, deviennent l'objet d'une mise en quarantaine respectée par tout le monde, y compris donc les hommes; elle n'est levée que lorsque le coupable fait amende honorable et verse au conseil de femmes à titre de réparation des sacs d'igname (produit cultivé par les hommes).

C2/cursus masculin

La progression des hommes suit elle-aussi la promotion des fractions de générations. La sortie de l'état de guerrier et du *gaaru* ne peut intervenir qu'à partir du moment où le premier échelon de sa fraction de génération a reçu collectivement l'autorisation de se marier, donnée par les pères au pouvoir et le *mugwe* qui accorde sa bénédiction. Cette condition nécessaire n'est pas suffisante. Certains guerriers aiment prolonger cet état de célibataire inactif dont l'évocation rend toujours nos vieux informateurs prolixes. Il faut aussi l'assentiment du père pour rassembler la compensation matrimoniale et sceller l'accord entre les deux familles. Le rang dans la fratrie peut aussi jouer car un cadet doit se marier après son aîné, mais autant cette hiérarchie est respectée pour la

circoncision, autant elle ne l'est pas pour le mariage. Joue donc là une part d'initiative personnelle qui peut aviver la rivalité des frères. On a déjà vu du côté des femmes comment se nouaient les rapports entre les non-excisées et les guerriers, et comment ces derniers exerçaient un contrôle sur ces relations. Les compagnons du guerrier interviennent encore quand un des leurs est en passe de se marier; ils l'accompagneront quand il ira chercher l'exciseuse. La deuxième partie de la compensation matrimoniale versée, ils vont chercher chez ses parents l'épousée et l'amènent nuitamment en la portant à dos dans sa nouvelle résidence; ils auront construit la hutte que les nouveaux époux sont censés partager tant que leurs enfants sont encore en bas âge. L'enclos d'épineux qui symbolise le mieux l'apparition d'un nouveau père de famille est édifié autour de la hutte des époux par les pères du voisinage. Les éventuels mariages ultérieurs et l'extension de sa famille ne mobilisent plus les compagnons de *gaaru* et les pères; c'est une affaire personnelle qui dépend de la capacité d'un individu à accumuler des relations et du prestige social; des liens personnels entre compagnons de *gaaru* subsistent dans la mesure où ils ont été transformés en liens d'alliance.

Un homme récemment marié ou qui n'a que des enfants en bas âge ne participe pas directement aux affaires politiques, il assiste simplement aux conseils tenus par la fraction au pouvoir; quand des bêtes sont abattues, celles par exemple de l'amende affligée à un coupable ou encore celles versées au titre de la réconciliation entre deux parties adverses, il assure les tâches de cuisson et ne consomme que les plus bas morceaux. A ce niveau néanmoins se greffe un conseil d'initiés dont ne font partie que ceux qui ont été recrutés en payant des têtes de bétail et en subissant des épreuves dont ils ne doivent sous peine de mort rien révéler, le *kiama othea*; les membres de ce *kiama* ont la réputation d'avoir été les individus qui exécutaient les sentences de peine de mort prononcée par le *njuri*, et

tout candidat à ce conseil suprême devait avoir été initié dans ce premier échelon. Et quand les successions générationnelles perdirent de leur sens politique, l'inclusion dans ce *kiama* devint le requisit à toute participation aux affaires publiques, ce que certains refusèrent de suivre, les christianisés particulièrement auxquels répugnaient les sévices encourus.

Quand les enfants d'un homme grandissent, approche le temps de l'accomplissement du grand rituel de *gŭtŭra matŭ* ("le percement des oreilles") ou *ntuto* en Imenti. C'est un rite dispendieux car le père, en principe entouré de "frères de circoncision", doit offrir à des représentants de la fraction de génération qui lui est juste supérieure, une grande fête où sont consommées quantités de viande (un boeuf et du petit bétail doivent être abattus), de bière de millet et d'hydromel. Une situation de disette généralisée ou de difficultés personnelles peut retarder l'accomplissement de ce rituel où des *wariki* (cf plus bas) percent les lobes de tous ses enfants. Ce rituel est le signe de la prospérité d'une famille et de la réussite d'un homme, et est la première étape d'un processus qui aboutit bien ultérieurement à l'excision ou à la circoncision des filles et des fils. Quand les transmissions de pouvoirs entre fractions de générations perdirent de leur importance, ce rituel par lequel un père cadet obtient individuellement le droit de percer les oreilles de ses enfants, de pères qui lui sont immédiatement seniors et donc de l'autre patrimoine, se substitua à la cérémonie de transmission des pouvoirs et finit par être le seul requisit à la circoncision de garçons qui allaient de moins en moins dans le *gaaru*; mais pour autant il n'y eut-il pas immédiatement d'accélération des cursus car la règle d'évitement de procréation simultanée des générations adjacentes contribuait toujours à retarder au maximum l'excision ou la circoncision de l'aîné d'une épouse. Cette règle qui concerne uniquement l'ordre familial,

limite le chevauchement des générations, et à elle seule suffirait probablement à créer statistiquement dans une population une ondulatoire générationnelle. Seuls les polygames avaient les moyens d'effectuer rapidement ce grand rituel.

L'étape classique suivante correspond à la promotion générationnelle de sa classe au rang de père du pays; tout homme est alors à la tête d'une famille établie et commence à circoncire ses fils. Seuls les polygames continuent à faire des enfants. Comparée à d'autres sociétés africaines, la polygamie meru est peu étendue et on a vu comment les règles d'attribution matrimoniales de l'ordre générationnel contribuaient à la contenir; les grands polygames sont rarissimes et les deux seuls cas célèbres dans la région s'expliquent par l'intervention de facteurs extérieurs (l'un est juge de l'administration coloniale, l'autre est un guérisseur de réputation nationale). La polygamie à cinq épouses est un maximum rarement atteint; comme le commente un Meru dans cette situation, un homme ne peut raisonnablement envisager de bien s'occuper de plus de cinq épouses. Moins exceptionnelle est la polygamie à trois ou deux épouses, mais encore est-elle le fait des Michubu, c'est-à-dire cette "génération creuse" car beaucoup ne revinrent pas de la guerre; le déséquilibre alors marqué du *sex ratio* explique peut-être leur prospérité matrimoniale. En effet nombre de Meru sont monogames, y compris dans les vieilles générations et en dehors bien évidemment de la réprobation régnant actuellement au Kenya sur la polygamie. Dans ces conditions on comprend pourquoi la circoncision ou l'excision étaient repoussées au maximum (29).

29) nous en sommes même venue à nous demander, à titre purement spéculatif, si ce régime générationnel n'était pas lié originellement à un mariage monogamique. Il y a peut-être une piste à suivre dans le symbolisme; la sexualité du "broussard" est reconnue mais il n'a pas le droit d'enfanter. Celle du père se différencie en ce qu'elle est procréative, et de "débridée" elle est devenue domestiquée, et comme celle des femmes qui est réglée par la nature, elle est censée s'arrêter à un moment précis. Le symbolisme générationnel travaille peut-être à "féminiser", c'est-à-dire à imposer une périodisation à

En terme de pouvoir, là encore on constate une disjonction. En régime classique tel que LAMBERT le décrit et que nos données le confirment, la période où les pères circoncisent leurs fils correspond à l'exercice du pouvoir, c'est-à-dire au contrôle des raids, au droit de rendre la justice et de délibérer des cas et des litiges qui leur sont soumis et qui requerrait automatiquement des versements en bétail, et aussi de modifier la coutume, par exemple le montant en bétail de la compensation matrimoniale. L'exercice du pouvoir se traduit par le droit de consommer le bétail et les autres nourritures versés par les coupables au titre de réparation (30). Les rivalités qui opposent les fractions de générations jusqu'après la deuxième guerre mondiale permettent de penser qu'en dépit de la disparition des fonctions de la préservation d'un territoire, la passation des pouvoirs reste l'objet d'un enjeu significatif. Mais plus que du pouvoir de la fraction de génération *strictu senso*, il s'agit de celui de la patrimoitié générationnelle. En effet simultanément se présentent les pouvoirs de l'initiation; faisant suite au *kiama othea* précédemment présenté, le *kiama kia njuri* est le conseil qui exerce effectivement le pouvoir judiciaire, le seul qui finit par subsister à l'époque coloniale et qui fut renforcé par suite de sa reconnaissance publique dans le cadre de l'administration indirecte. Ne faisaient partie de ce conseil que les individus qui y avaient été recrutés volontairement ou même parfois par force; il fallait être parrainé par un "père de *njuri*" et payer un droit d'entrée qui s'alourdit au fil des ans. Une fois incluse, la nouvelle recrue recevait un nom de *njuri* qui s'additionnait aux précédents. On a là une mise en scène qui reprend des éléments de toute promotion dans la culture meru mais en réalité la promotion générationnelle au rang de père de pays n'est plus la condition de l'exercice du pouvoir judiciaire;

l'activité génésique masculine.

30) le chasse-mouche qui est, avec le tabouret, l'emblème du pouvoir s'explique peut-être d'abord tout simplement par ce privilège alimentaire.

n'entrent dans le *njuri* que ceux qui ont franchi les degrés précédents:

-le *kiama lamalle* autrefois simple conseil des guerriers est devenu désormais l'échelon auquel peut accéder tout circoncis, à condition de payer un droit d'entrée,

-le *kiama othea* dont on a déjà évoqué l'ancienne fonction spécifique.

Un degré postérieur au *njuri* finit même par s'ajouter, le *njuri mpingere* (mot à mot le *njuri* qui clôt) auquel seuls peuvent accéder les individus *njuri* remarquables par leurs qualités psychologiques, morales et intellectuelles. Ces différents échelons de l'initiation entraînaient que des individus, avant même leur circoncision, furent à titre d'apprentissage autorisés à siéger dans le *kiama lamalle*, mais c'est en réalité une réforme initiée par l'administration coloniale qui vit là un moyen de limiter les affrontements entre "guerriers" et non-circoncis, mais une réforme qui réussit car elle complétait le démantèlement du système d'attente généralisé instauré par la promotion générationnelle et était conforme aux logiques de la promotion par l'initiation. Un non-circoncis restait un mineur mais les individus qui le désiraient pouvaient entrer à titre de novice dans le conseil des guerriers et commencer à franchir les échelons qui menaient au *njuri*. Un jeune père restait un jeune père mais il n'avait plus à attendre pour participer à l'exercice du pouvoir, il lui "suffisait" pour franchir les échelons, de se trouver des parrains, de payer les cotisations et de subir sans défaillir les épreuves et les sévices de certains rituels d'incorporation. Le passage de la promotion générationnelle à l'initiation individuelle et donc acquise et non plus assignée, devint le ressort de l'exercice du pouvoir, et seule une partie des individus y accéda, ce qui devint une source de conflits qui alimenta la révolte mau mau dans les monts Nyambeni. Mais deux pratiques contumières persistèrent; la participation au *njuri*, bientôt rendue obligatoire par

l'administration coloniale pour tout individu qui briguaient un poste dans l'administration locale, signifiait encore un privilège alimentaire; les amendes étaient toujours versées en têtes de bétail consommées par le *njuri*, ce qui acheva de couper les modernistes de ces instances qui n'y virent que l'exercice vain et gaspilleur de ce privilège de la mâchoire; dans le cadre du *njuri*, les rivalités de patrimoitiés continuaient de jouer à plein et les transmissions de pouvoirs étaient encore effectives au point que les administrateurs coloniaux prenaient grand soin de constituer des assemblées *ad hoc* menées par des individus de la fraction des pères théoriquement au pouvoir, ou encore de nommer des chefs de la bonne patrimoitié (LAMBERT 1956:132-135). En d'autres termes le seul statut de père du pays ne suffisait plus pour participer aux affaires publiques, mais il n'en restait pas moins que chaque patrimoitié *via* ses membres initiés cherchait à assurer chacune son tour le pouvoir. On retrouve là le constat fait à propos du rôle des patrimoitiés dans la perpétuation des classes générationnelles, par lequel leurs rivalités contribuaient à contenir les dérives de l'*overageing*; dans les affaires politiques, le succès du modèle initiatique facilité en bonne partie par l'administration indirecte coloniale n'a pas mis fin à cette partition fondamentale. De nos jours l'initiation n'est plus l'antichambre du pouvoir, le *njuri* n'a d'importance que très localisé, et les Méru déniaient que les patrimoitiés, dont beaucoup ignorent jusqu'à leurs noms, soient d'une quelconque portée. Est-ce pur hasard pourtant si les candidats et les élus au parlement national sont encore tous de la fraction de génération dont c'est le tour pour 15 ans de circonscrire ses fils?

D/ COMPLETEUDE ET RETRAIT DU MONDE.

La perte de statut de père du pays signifie que les pères cadets et l'autre patrimoitié ont reçu le pouvoir. Les hommes qu'intéressent encore

les affaires publiques peuvent toujours assister au conseil; certains seront même sollicités pour leur savoir-faire dans les cas difficiles à juger, mais c'est désormais une affaire purement consultative. Précisons aussi que ce retrait n'implique pas qu'un homme n'a plus le droit de circoncire ses fils; ils le seront simplement dans des fractions de générations subséquentes et non plus adjacentes.

Un ultime rite de maturation reste à effectuer qui concerne un homme et son (ses) épouse; il s'agit de devenir *mwariki* (*ariki*) du verbe *kwarika*, finir. C'est un rituel festif dispendieux s'étalant sur plusieurs jours; il requiert que soient offerts à ceux qui, -hommes et femmes-, sont déjà *mwariki* des quantités importantes de nourritures et de boissons prisées, prodigalités là encore réprochées par les modernistes qui n'y voient que gaspillage. Le père y acquiert son dernier nom et devient un être plein, *amūyaru mākarū*; dans ce cas encore, cet homme est censé être entouré de ses compagnons de circoncisions. La femme conserve son nom d'épouse mais ce rituel n'en représente pas moins pour elle un achèvement. Il est entrepris quand tous les enfants sont excisés ou circoncis, -ce qui éclaire le sens de son appellation-, et quand le fils aîné effectue *gūtūra matū* (le percement des oreilles de ses enfants), autre rituel coûteux présenté précédemment. En terme de relations générationnelles, il correspond au moment où le fils est reconnu comme jeune père prospère et prometteur, et où son père devient un grand-père qui a donc renoncé à la paternité. Ces mises en relation générationnelles font que dans le système total, les *wariki* et leurs fils sont de la patrimoine qui n'a pas le pouvoir, qui n'est pas en train de circoncire ses fils. En terme d'échelons initiatiques, une confusion intéressante tend à être entretenue: il y a une propension à faire des *wariki* le degré final de l'échelle initiatique, qui ne serait ainsi réservé qu'à ceux du *njuri*; mais ce détournement de rite n'a pas pris. Les non-initiés l'effectuent de plein droit ainsi que leurs

épouses, preuve que le *njuri* n'a rien à voir là-dedans car il est l'instance par excellence d'où les femmes sont exclues. Les *wariki* sont donc du côté des statuts générationnels, ce que laisse aussi apparaître le système d'attribution des noms; le nom de *wariki* est idéalement donné à un homme par son père qui reprend alors le nom de *wariki* de l'alterne de l'alterne de son fils, soit un cycle *gītiba* qui se boucle. Il n'est pas impensable qu'à ce stade un homme vieillissant ait encore un père, -qui est alors arrière-grand père-, capable de lui attribuer ce nom. On peut y voir aussi la simple stylisation d'un ordre bon à penser, ou encore l'indice d'une dérive de l'âge auquel ce rite était effectué et qui serait à mettre au compte de l'attente généralisée des mineurs. Quoiqu'il en soit, les *wariki* sont des êtres complets en raison de l'accomplissement ce rite et aussi de la présence de petits-enfants qui portent leur noms et les ont ainsi déjà faits renaître, et à ce titre leur dépouille ne sera pas déposée dans la brousse. En tant qu'êtres achevés les *wariki* sont aussi en état de réaliser certains rituels où la maturation des autres est en cours (par exemple le percement des oreilles), ou encore de sacrifier quand les pluies font défaut ou quand menacent les épidémies. Les tâches rituelles des hommes et des femmes sont différentes mais elles sont menées conjointement. La fonction de ces vieilles personnes n'est pas sans rappeler celle du *mugwe*, dignitaire en charge de la prospérité du pays (cf chapitre VI); comme lui, elles sont en état de sainteté pourrait-on dire, au plus proche de Ngai/Murungu, principe qui est la source du succès des récoltes et de la prospérité des hommes et du troupeau.

Un vieillard dont la vie se prolonge est un *ntindiri*, substantif tiré d'un verbe qui veut dire durer. Un lien se renoue si on devient arrière grand-parent; un arrière petit-enfant ne peut lui adresser la parole qu'après lui avoir fait présent d'un collier, déférence qui rappelle que cet enfant n'est pas un "même" mais un "autre", car en terme de rapports

générationnels il n'est pas un alterne mais un adjacent.

Nous avons pris le parti de démêler les conditions statutaires en distinguant les statuts assignés de la succession générationnelle de ceux acquis par l'initiation. Il ressort des premiers que le système ne progresse pas d'abord en fonction de la maturation physique des individus, mais que le système contrôle leur maturation. Dans la formule meru, il y a donc une articulation caractéristique du Tout générationnel, des destins individuels et du cycle familial par le contrôle opéré sur la circoncision des fils ou l'excision des filles; il s'effectue directement par l'ouverture et la fermeture des fractions de générations et des échelons de circoncision, et indirectement par cette règle qui prohibe les grossesses de filles non-excisées et réproouve les enfantements une fois les aînés circoncis ou excisée. Cette situation éclaire aussi l'emphase festive et existentielle mise sur ce rite de passage qui concerne autant l'individu que la société. En regard, la promotion acquise par l'initiation, encouragée par la politique de l'administration coloniale, permet de brûler les étapes et ne relève désormais que des choix et des capacités individuelles, mais elle fait encore du franchissement de degrés successifs la condition de l'exercice du pouvoir; elle introduisit aussi une nouvelle hiérarchisation où les initiés se distinguèrent des autres, et qui devint un plan d'affrontement dans la crise de la décolonisation. Pour nourrir cette reconstitution et cette démonstration, il nous faut nous tourner vers l'organisation politico-territoriale qui est l'organisation la plus directement liée au système générationnel. Mais avant de considérer ce point qui nous mène directement aux transformations de la période coloniale traitées dans le dernier chapitre, il nous faut achever de saisir les classes générationnelles meru en abordant leur manifestation dans le champ de l'alliance.

CHAPITRE V

GENERATION ET ALLIANCE

La présence de règles matrimoniales accompagnant les classes générationnelles a été relevée par certains ethnologues mais celles-ci n'ont pas été considérées autrement que comme une façon de parler. Qu'un "père" n'épouse pas sa "fille" a paru une redondance de règles liées à des classes déjà jugées de faible portée organisationnelle. Mais à partir du moment où on réexamine les implications sociologiques non plus de classes mais d'un système générationnel, ces règles doivent être relues au moins d'un simple point de vue logique. Comme on l'a posé en chapitre II, un système qui ordonne les fils d'un homme à partir des deux principes de patrification et d'équivalence des individus de même niveau généalogique, traite nécessairement, d'une manière qui reste à repérer, des filles de cet homme.

Les données meru incitent pour deux raisons au moins à un approfondissement dans cette direction. Des classes d'épouses/mères sont nettement instituées en vis à vis des classes de pères; la sphère d'intervention des femmes est certes strictement séparée de la sphère des hommes, mais il n'en reste pas moins que leurs classes fonctionnent conjointement et simultanément à celles des hommes. De plus des règles matrimoniales existent qui, outre l'interdiction énoncée ci-dessus, prescrivent que les filles interdites à leurs pères sont destinées aux hommes de la fraction consécutive et à ceux de la génération adjacente.

L'article de MAHNER (1975) sur les Meru-Tigania avait attiré notre attention dans la masse des articles et ouvrages consacrées aux classes d'âge car d'une part il parle de classes générationnelles (masculines) comme un fait allant de soi, et d'autre part il innove en traitant ces classes, ou plus exactement les patrimoitiés, dans le paradigme -en vogue à cette époque- de la théorie de l'alliance (403-404). Ses explications sont brèves mais il fait clairement de ces moitiés une structure d'alliance dissymétrique dans laquelle les pères, avant de céder le pouvoir aux hommes de la fraction subséquente, leur auront donné des filles. Leurs futurs successeurs sont d'abord des preneurs d'épouse et cette position est congruente avec leur statut de subordonnés. Quand le pouvoir change de moitié, le courant s'inverse et les anciens preneurs deviennent à leur tour des donneurs. Le système meru s'inscrirait ainsi entre l'échange immédiat et l'échange différé, et cette position intermédiaire serait la conséquence d'une tendance à la dissymétrie qui est contrariée par le dualisme.

Nos données diffèrent sensiblement de celles de MAHNER au moins en ce qu'elles sont déjà plus nombreuses. Leur élaboration est beaucoup moins définitive et ce chapitre se veut avant tout prospectif et soulève plus de questions qu'il n'en résout; mais il est un fait qu'existent d'incontestables liens entre le système générationnel et l'alliance chez les Meru.

A. LUTHONI et NDUGU.

Les concepts d'"allié", d'"alliance" ne sont pas un artifice analytique qui forcerait les faits meru, et dans le vocabulaire social indigène on repère rapidement le terme qui les recouvre. *Nthoni* est un substantif qui signifie d'abord "respect", "bonne éducation": d'une personne qui manque de réserve ou qui fait montre d'une mauvaise éducation, on dira qu'elle manque de *nthoni*. *Uthoni* est aussi la relation qui existe

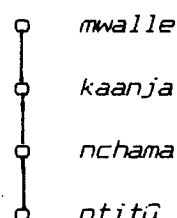
entre deux familles dont les enfants se sont mariés; *muthoni* (*athoni* ou *anthoni*) signifie "allié" et peut-être utilisé en référence ou en adresse à des alliés réels ou potentiels.

Les démarches en vue d'établir une relation *uthoni* s'entreprennent quand un guerrier et une non-excisée décident de convoler en justes noces ou quand un homme décide de prendre une épouse supplémentaire; dans ce dernier cas les préliminaires sont écourtés, aussi nous plaçons-nous du point de vue de la première occurrence. Le père du soupirant (ou le soupirant lui-même) apporte, pour engager la conversation, de la *mirra* au père de la fille et lui fait comprendre qu'il "veut l'*uthoni*" (*kwenda uthoni*); si le père de la fille exprime son accord, les deux hommes s'adressent désormais en terme de *muramũ* (*aramũ*). Vient ensuite la mère ou une femme de la famille du garçon; elle amène des bananes et dit qu'elle aussi veut devenir *muramũ*. Ce terme peut être traduit par "beau-parent". D'autres cadeaux suivent ce chemin par lesquels se tissent les liens de beau-frère et belle-soeur: un club de combat donné au frère de la fiancée crée le lien et l'appellation de *bakuma* (beau-frère), un anneau donné à la soeur de la fiancée tisse la relation *bankithoi* (belle-soeur). Ces dons de la partie demandeuse sont effectués en vue d'asseoir la relation matrimoniale, mais ils sont aussi conçus comme une réparation du préjudice causé à la famille de la fille, car il est évident que les futurs mariés se sont déjà connus en tant qu'amants. A l'issue de l'établissement de ces appellations, est progressivement versée la première partie de la compensation matrimoniale constituée d'éléments qui ne proviennent pas des troupeaux; la mère du fiancé, aidée de trois femmes du clan qui sont à proximité, collecte quatre gros sacs d'igname (produits et propriété de l'agriculture masculine) et les amène dans la famille de la fiancée; les grands-pères du fiancé versent ensuite des pots de miel. Ce courant s'inverse un temps quand la mère de la fiancée apporte des gourdes de grua

aux *muramu*. Vient alors le moment où sont versés les derniers éléments de cette compensation "végétale" et qui est la condition de l'excision de la fiancée; des sacs de pois, haricots, sorgho, millets (produits et propriété de l'agriculture féminine) sont collectés et amenés par la mère du fiancé qui là encore est aidée par les femmes du clan (proches). Cette contribution s'appelle le *mweerera* (de *mweere*, millet) ou *nthanithio*. A cette occasion le père du fiancé apporte aussi une chèvre et la relation *uthoni* est déclarée établie, mais les versements sont loin d'être achevés. Pendant la période de réclusion/gestation de l'excisée, le *rûracio* (du verbe *kûgûra* obtenir) appelé encore le *ngombi* (vache ou bovin), est progressivement amené; il consiste en bétail que le père du fiancé tire de son troupeau ou de la compensation du mariage d'une fille qui ne peut être utilisée que par un frère. Sont versés trois chèvres, un taureau et une génisse ainsi que des vêtements en peau pour le père et le mère de la fiancée. Pour sortir la mariée de sa hutte de réclusion et l'emmener, sa belle-mère doit encore verser le *ndatho* (constitué d'ignames et de bananes). Au départ de sa fille, le père lui donne une chèvre ou même une vache, et sa mère un pot de terre où elle mettra ses affaires. Le père déclare alors "qu'il n'en nourrira pas deux" (*atiumba kûrithia maurithi yaili*), c'est-à-dire la vache reçue de la compensation matrimoniale et sa fille qui désormais doit partir. En cas de divorce sans enfant (on dit alors que "la fille est retournée chez son père"), le père doit rendre l'équivalent du *nthanithio* et du *rûracio*. Enfin un homme qui n'a pas les moyens de verser cette compensation matrimoniale peut travailler pour sa belle-famille; ce service du gendre est appelé *kûoyuwa nî athoni* ("être pris pour l'*athoni*").

Ce lien *uthoni* ouvre à d'autres relations globalement appelées *ndûgû*: elles concernent les deux familles et les deux clans dont font partie les familles. Dans le premier cas des versements complémentaires continuent à

être effectués par le preneur au profit du donneur: pour tout fils et fille issus de ce mariage, un taureau (pour un garçon) et une chèvre (pour une fille) sont versés à l'oncle maternel; les mêmes versements concernent les petits-enfants et sont faits à l'oncle maternel ou à ses héritiers. Ces paiements font partie des crédits et des débits qui s'héritent de père en fils; au bout de trois générations, les versements cessent, la relation *uthoni/ndūgū* est close mais non éteinte car il est bon que se renchaîne une alliance (cf plus bas). Parallèlement la mémoire de la relation est entretenue dans la famille donneuse de fille par la descendance issue de la vache du *rūracio*; cette dernière est appelée *mwalle* et les suivantes le sont ainsi:



Par ailleurs, la relation *uthoni* conclue entre deux familles concerne les deux clans dont font partie les familles; il est bon pour un fils de la famille preneuse de prendre épouse dans les clans d'où provient sa mère, ou un degré au-dessus, ses grands-mères. On a donc là des redoublements d'alliance.

La relation *uthoni/ndūgū* constitue des rapports de longue durée et de large portée; elle fait partie, avec les contrats *gwato* de bétail (cf chapitre suivant), des liens que cherche à tisser et à accumuler un père de famille; elle est plus avantageuse du côté des donneurs. Avoir un fils est nécessaire pour devenir père mais ne pas avoir de fille bloque l'accès à ces réseaux où s'acquiert le prestige et l'entregent. Ces relations d'alliance sont aussi privilégiées par rapport aux liens claniques; la coopération et l'entraide s'effectuent beaucoup plus régulièrement entre alliés qu'entre consanguins. Pour ne prendre qu'un exemple, on confiera

beaucoup plus facilement son bétail à un beau-frère plutôt qu'à un frère. En anticipant sur une démonstration qui ne sera complète qu'après avoir traité des clans et de la famille meru (cf chapitre VII), on peut dire de façon apparemment paradoxale que les liens d'alliance polarisent davantage les relations que ceux de la consanguinité qui tendent à disperser les individus; les familles patrilinéaires se disloquent rapidement et les clans constituent des agrégats lâches alors que les liens d'alliance sont soigneusement entretenus.

B. LES LIENS DE L'ALLIANCE DANS LE SYSTEME GENERATIONNEL.

B1. *rûraciû* et *uthoni* dans le système générationnel.

Chez les Meru le montant de la compensation matrimoniale animale (le *rûracio*) est resté fixe, contrairement par exemple aux Kikuyu chez lesquels il connut dès les années 1930 une inflation spectaculaire qui tendit les relations sociales; il faut voir dans cette stabilité meru l'action délibérée des pères et du *njuri* dont une des prérogatives était la redéfinition, si nécessaire, de cette compensation. Qu'il soit dans les attributions des pères au pouvoir de décider de son montant est déjà l'indice d'une articulation des générations et des liens matrimoniaux. Ils la maintinrent basse pour que tout homme puisse trouver épouse, particulièrement à partir des années 1940, date où, pour des raisons abordées dans le dernier chapitre, l'administration coloniale encouragea l'abaissement de l'âge au mariage. Il ne faut cependant pas ignorer que dans certaines circonstances les versements augmentaient illégalement, particulièrement quand un polygame cherchait une jeune épouse. Cette tendance semble néanmoins avoir été contenue (31).

31) De nos jours, le *mweerera* n'est plus versé, le *rûracio* se monétarise et varie en fonction du niveau de scolarisation de la fille.

La relation *uthoni* apparaît également au niveau du système générationnel dans le cadre des patrimoitiés: tout individu de l'autre patrimoitié peut-être appelé *muthoni* car elle est constitué d'hommes qui sont des alliés potentiels ou réels. L'usage de ce terme dans le contexte des patrimoitiés tempère un peu le constat de rivalités entre les patrimoitiés et donne un tour nouveau à cette bipartition; elle est exprimée via les fractions de générations par la filiation, mais la relation d'alliance apparaît comme un troisième terme par lequel se lieraient les deux parties. Ce point de vue permet aussi une autre appréhension des classes d'épouses et de leurs rapports avec les fractions de générations masculines.

B2. De la relation *nkiro* entre générations masculine et féminine.

Entre les hommes et les femmes de mêmes fractions générationnelles existe une relation dite "*nkird*" qui est d'abord un privilège chorégraphique et une catégorie de chants; aux rassemblements festifs maris et femmes de mêmes générations s'exprimaient publiquement en tant que telles en dansant et chantant ensemble le *nkiro*. Ces démonstrations sont remarquables à double titre: dans cette société les univers masculin et féminin sont strictement séparés, et la codification de la sexualité est telle qu'elle a pu même sembler austère à des administrateurs britanniques (32); ces danses et ces chants sont l'unique moment où s'affiche leur complémentarité et où la sexualité humaine cesse d'être inavouée. De ce rapport *nkiro* procède le lien *bankiro* qui est d'abord un terme d'adresse à plaisanterie entre gens de même *nthukĩ*. Il correspond aussi à une relation

32) en 1952, LAMBERT publie dans un périodique un article sur le Mau Mau et l'usage largement répandu des serments sous secret chez les Bantous du Kenya. Pour les Meru, il explique ainsi l'existence d'une société secrète et licencieuse, en réalité une société liée au traitement des maladies: "its main object appeared to be the release of its members from the irksome restraints imposed by the social order".

licite d'amant et d'amante entre individus de mêmes générations. Le mari peut favoriser ce lien et contribuer au choix de l'amant; en l'absence de l'époux, l'amant rend visite à la femme et lui apporte des ignames et une chèvre. Il peut aussi l'aider en contribuant à certaines tâches agricoles ou même fabriquer pour elle un élément important de l'économie ménagère, le *kirûrû*; c'est un énorme panier d'osier en forme de gourde (plus d'un mètre de diamètre) enduit d'un torchis imperméabilisant qui est confectionné et reste à demeure dans la maison de la femme; elle y emmagasine les produits des récoltes. Cette relation *nkiro* explique aussi certaines pratiques autour des naissances; ainsi, en cas d'un accouchement par le siège, la femme reprend des relations sexuelles d'abord avec un homme du *nthukî* de son mari; la femme d'un couple infécond aura recours à cette relation pour tenter de faire un enfant. Dans ces conditions on comprend que les fils et les filles en générations ne soient pas uniquement des descendants classificatoires. Cette relation est également celle qu'entretiennent discrètement des veufs ou des veuves. Ces pratiques *meru* ne sont pas un cas unique, elles ont été relevées dans d'autres sociétés à classes d'âge et de génération (BAXTER & ALMAGOR 1978: 17-18). Chez les Meru on peut y voir une continuation du mode relationnel qui existe entre la classe des guerriers et celle des filles non-excisées qui leur est adjointe; l'accès possible à l'épouse d'un pair est une prolongation de l'*ethos* égalitaire et du contrôle sur la sexualité qui règnent parmi les guerriers, mais ici ils se maintiennent (tout en se transformant) clairement au-delà de ce stade, ce qui n'est pas toujours le cas dans d'autres sociétés. En effet, la relation *nkiro* concerne explicitement les générations installées; elle peut s'entretenir jusque dans la vieillesse et elle est responsable d'une certaine instabilité matrimoniale. Il faudrait aussi la mettre en relation avec un ensemble de représentations sur la fertilité et la fécondité selon lesquelles la prospérité d'un individu est en partie celle de sa

génération, et où la distinction *genitor/pater* cesse d'être pertinente. Soulignons enfin qu'elle n'exclut pas, loin de là, les rivalités et les jalousies; mais un mari qui tuerait le *bankiro* de son épouse n'aurait aucune compensation à verser: contrairement aux autres crimes, personne ne demandera réparation pour un meurtre commis dans cette relation.

B3. De l'inceste de *nthukĩ*.

La relation *nkiro* par laquelle s'exprime une identité et une équivalence des individus de générations en rapport d'époux et d'épouses peut être considérée comme complémentaire de l'interdit sexuel et matrimonial qui frappe les individus de générations adjacentes. Les chevauchements de l'âge et la polygamie pourraient rendre ces relations et ces mariages possibles mais cette situation est considérée comme incestueuse; l'homme qui transgresserait cet interdit deviendrait un *kioanicho*. Ce terme désigne aussi tout exclu de sa classe générationnelle et l'exclusion est plus largement la sanction à toute contravention grave à l'ordre générationnel: exclusion d'un homme qui insulte ou tue un "père", exclusion d'un homme qui courtiserait une "fille"; autrefois un tel individu était passible de la peine de mort s'il ne versait pas à ses pairs de génération *mirongo ithato* (qui signifie "trente"), amende réparatrice très coûteuse (un gros taureau, un gros bœuf et une forte quantité de miel). De nos jours rien ne vient réprimer de telles conduites, et les dérives de l'âge vont bon train; l'interdit reste néanmoins encore actif. Tout écolier mûrissant n'ignore pas de quelles générations sont les pères des filles qu'il raccompagne car jamais il n'irait lutiner une fille qui pourrait être sa "mère", et l'identification des *nthukĩ* des parents fait encore partie des préliminaires à toute relation amoureuse. Enfin l'inceste en génération se différencie d'un autre inceste, celui de l'exogamie clanique et pseudo-clanique (la relation *giciaro*, cf partie suivante); le

coupable est alors un *winjangia*. Cette prohibition de l'inceste générationnel rend intelligible la teneur des rapports entre individus dans ces positions et le "renchérissement de la règle d'évitement" qui se relève dans toutes les sphères de la société meru où sont en relation les générations adjacentes.

B4. Des règles prescriptives.

Nous avons déjà présenté dans le chapitre précédent les règles d'attributions matrimoniales des classes générationnelles selon lesquelles les filles d'un A2 sont pour les B2 et les A3; on peut penser qu'elles ont pour effet de limiter la polygamie et par là, la dérive démographique, et qu'à ce simple titre elles sont déjà un auxiliaire du système générationnel. La relation *uthoni* quant à elle, permet d'appréhender les patrimoitiés et les générations dans le paradigme de l'alliance; on peut constater d'abord qu'il y a une continuité logique entre les règles qui interdisent et prescrivent pour les fils d'un homme telles classes générationnelles, et celles qui interdisent et prescrivent pour ses filles telles positions matrimoniales, au point que ces deux formules pourraient être conçues comme deux façons de "parler génération", celle de la filiation et celle de l'alliance, qui ici aboutiraient non pas à une disjonction des discours mais à une concordance qui a pu faire croire à une redondance. Il faut à cet égard signaler une différence que nous ne pouvons que constater entre les données tigania et igembe: chez les premiers seule la règle négative est énoncée et c'est statistiquement que MAHNER a repéré les pratiques d'attributions matrimoniales selon les générations. Nous en sommes arrivée aux mêmes constatations chez les Tigania à ceci près que la relation *uthoni* entre patrimoitiés, dont MAHNER ne parle pas, est clairement énoncée entre les patrimoitiés tigania. Les Igembe en revanche énoncent explicitement ces règles prescriptives et les appliquent.

Quoi qu'il en soit de la conscience de ces règles, elles mettent en relation les patrimoitiés et on comprend mieux les hésitations indigènes à propos de la qualification de *nthukî* pour les classes d'épouses, car elles sont d'abord le produit de la relation d'alliance alors que les classes masculines relèvent de la filiation. La nette institutionnalisation chez les Meru de ces classes d'épouses peut être aussi conçue comme la conséquence de la bipartition stricte en patrimoitiés; ces dernières ne peuvent se perpétuer, sous peine de dislocation, que si des échanges existent entre elles, et les classes féminines seraient l'expression de la médiation qu'opère l'alliance entre les patrimoitiés (33). Ce nécessaire échange entre patrimoitié ne veut pas dire qu'il s'opère harmonieusement et sans tension. Chaque patrimoitié tend à se suffire: ses pères cherchent à intégrer le maximum de fils, et ses guerriers qui jugent que les "filles de leurs pères" leur sont destinées, le maximum de filles; mais de même que des fils cadets sont intégrés dans l'autre patrimoitié, des filles y seront épouses. Enfin l'ordre de la prescription matrimoniale est clair à cet égard car les filles de pères sont d'abord destinées aux pères cadets avant de l'être aux fils. Ce double déplacement alimente le courant alterné donneur/preneur d'épouses, mais aussi de fils, et on peut, suivant en cela le chemin tracé par MAHNER, le rapporter à la transmission des pouvoirs; il s'inscrit dans les liens de subordination, temporaire car réversible, qui existent entre les fractions de générations subséquentes et les patrimoitiés qui les distinguent. En revanche les quelques indices que

33) il faut préciser que des classes d'épouses ont, selon nous, toutes les chances de s'actualiser dans les sociétés où le système générationnel est "bridé", c'est-à-dire que l'intervalle séparant l'inauguration des générations y est fixe ou contraint; ces systèmes ne peuvent se perpétuer qu'avec des règles secondaires qui limitent d'une manière ou d'une autre la période de procréation des hommes et des femmes. Ces conditions sont rassemblées chez les Meru, mais nous pensons aussi que leurs classes d'épouses sont particulièrement institutionnalisées en raison de la bipartition qui exerce une pression supplémentaire.

donne MAHNER sur les règles de l'alliance en dehors du système générationnel, et les terminologies de parenté qui seraient communes à ces deux sphères où opère l'alliance, ne coïncident pas avec ce que nous avons relevé, et la question de leur articulation demeure entière.

C. DE L'ALLIANCE HORS DU SYSTEME GENERATIONNEL, ET DES RAPPORTS QUE L'ON PEUT TROUVER ENTRE CES DEUX SEQUENCES.

En première approche les Meru Tigania/Igembe ont des clans patrilineaires exogames, une terminologie omaha et un mariage préférentiel entre cousins parallèles matrilatéraux. Quand on examine de plus près chacune de ces caractéristiques, on se rend compte qu'elles deviennent floues et constituent un ensemble hétérogène.

C1. Règles négatives.

Les individus d'un même clan patrilineaire ne peuvent s'épouser et le contrevenant à cette exogamie est un *winjangia*, appellation qui le distingue du contrevenant au tabou de l'inceste générationnel. Mais autant les limites assignées par les classes générationnelles sont nettes, autant celles du clan meru sont floues (34); la règle d'exogamie existe mais n'empêche pas, comme nous l'avons constaté dans nos relevés, la conclusion de mariages entre individus de même patronyme clanique. Interrogés sur cette contradiction, nos informateurs expliquent qu'en fait la consanguinité clanique est examinée au coup par coup; quand nécessaire, elle est un des éléments des négociations matrimoniales. Un mariage est impossible tant qu'on retrouve des ascendants communs, mais la mémoire des ascendants chez les Meru est de faible profondeur, bonne jusqu'aux grands-parents, d'une inexactitude croissante au-delà (cf chapitre VII). D'une part donc, l'exogamie de clan chez les Meru n'est vraiment pas à prendre au

34) ce caractère est expliqué au chapitre VII.

piéd de la lettre et d'autre part, la consanguinité patrilinéaire est appréciée effectivement à partir de chaque famille (*mūciā*), et c'est en fait à ce niveau qu'on parle de *winjangia*. L'exogamie du clan est plutôt une manière de parler; il vaut mieux éviter les mariages dans son clan car le plus souvent on ne sait pas exactement ce qu'il en est, et de toutes façons il y a bien mieux à faire. Le mariage étant l'occasion d'ouvrir une relation *athoni*, on exploite mal cette opportunité et on débute sous de mauvais auspices si une alliance est scellée entre familles de même patronyme quand bien même on n'aurait rien retrouvé de commun au niveau des ascendants. Un même constat peut être fait à propos de la relation *giciario* qui est un lien de "frères de sang"; un rituel existe qui rend le mariage possible, mais là encore on considère qu'il n'est pas favorable et qu'on a laissé échapper une bonne occasion.

Un autre interdit matrimonial existe qui ne concerne pas le clan paternel mais la relation *uthoni/ndūgū*. Tant qu'un élément de la compensation matrimoniale est versé au donneur de femme (et rappelons qu'elle l'est sur trois générations), un mariage ne peut pas avoir lieu; l'alliance a transformé pour trois générations la famille patrilinéaire donneuse en consanguins.

Pour en finir avec les interdits matrimoniaux, il faut signaler un mariage tellement impensable que les Meru ne l'énoncent pas quand on les interroge sur ce sujet, et nous l'avons trouvé à l'occasion d'une vérification des relations possibles; il s'agit des mariages de deux frères avec deux sœurs, configuration que nous avons envisagée en référence aux classes générationnelles. Nos informateurs expliquent que dans cette situation le mari qui viendrait à mourir laisserait sa veuve à son frère qui aurait alors deux sœurs pour épouses, situation absurde sinon incestueuse. En première approximation, on peut y voir la version au négatif de la nécessité de diversifier les alliances; plus précisément,

elle correspond au fait précédemment évoqué, à savoir qu'à partir du moment où il y a une relation *uthoni*, on ne peut en établir une seconde pendant trois générations.

C2. Du bon usage du mariage et des règles préférentielles.

Un bon mariage se fait dans un clan nouveau avec lequel aucune relation n'existe, ou bien dans les clans dont proviennent la mère et les grands-mères. A côté de ce qui paraît relever du registre de la convenance, les Meru font montre de deux règles plus précises que l'on peut qualifier de préférentielles: entre enfants de soeurs (cpm), et au point où s'arrêtent les versements de la relation *uthoni/ndũgũ*. Nous avons découvert ces mariages bienséants et préférentiels dans nos relevés généalogiques et terminologiques, initialement donc en tant que pratiques; les Meru ne les énoncent pas spontanément comme ils le font (les Igembe tout au moins) des règles matrimoniales des classes générationnelles. Là encore il est difficile de dire de quoi relève cet état de choses, soit une acculturation et un oubli, soit une intériorisation d'une règle et d'une pratique.

Ces pratiques matrimoniales renvoient à des positions différentes mais elles trouvent un premier dénominateur commun dans les conceptions meru du corps et de sa physiologie. Le corps est conçu comme divisé verticalement en deux parties, la moitié droite est le côté paternel et la gauche le côté maternel. On dit même ainsi que les lignes des mains indiquent l'identité des clans paternel et maternel et que les guerriers les consultaient pour ne pas tuer des leurs; si un tel accident se produisait le prix du sang devait être versé. En terme physiologique et de développement individuel, le côté paternel est passif et le côté maternel, actif. Si un enfant croît de façon normale, c'est-à-dire qu'il devient capable de parler, de marcher et se de reproduire, c'est grâce à l'apport maternel. Si une fonction de cet ordre s'avère défectueuse, ce même côté

maternel est en cause. Et les Meru d'ajouter logiquement qu'il est bon de reprendre épouse dans des clans dont les femmes ont déjà fait leurs preuves. Ces conceptions génétiques sont probablement à mettre en rapport avec les savoirs qui entourent l'activité d'élevage et en procèdent, et des techniques indigènes de la sélection; mais étant donné l'état d'acculturation actuelle, il nous aurait fallu beaucoup plus de temps pour parvenir à une collecte satisfaisante. Toutefois les indices, d'ordres divers, abondent dans le sens d'une conception commune de la physiologie des hommes et des bêtes du troupeau, et de destinées qui s'inscrivent parallèlement. De surcroît ces représentations doivent être relues par rapport à la biogénèse générationnelle; pour ne prendre que le seul exemple du côté paternel, il est "passif" en regard du côté maternel, mais il devient "actif" quand il est inséré dans les logiques du système générationnel. Cette appréhension du symbolisme enfin doit être mise en regard chez les Meru avec les représentations liées à l'activité agricole et aux croyances sur la fertilité du sol. Sans entrer plus dans les détails, les fertilités du sol d'un côté, et celle des hommes et du troupeau de l'autre, sont conçues comme antinomiques, mais une médiation est assurée par Ngai/Murungu (Ngai est d'origine nilotique et signifie "pluie", Murungu est d'origine bantou), double appellation d'un même principe abstrait considéré comme la source unique du succès des récoltes et de la fertilité des hommes et du troupeau.

La terminologie de parenté est un deuxième lieu où l'on repère les mariages préférentiels (se reporter au schéma page suivante). Les cpp sont des frères et soeurs, et on ne les épouse pas. La soeur du père et ses enfants sont décalés en aval d'une génération: la ccp est "un enfant de ma fille" et donc on ne l'épouse pas. Les ccm sont décalés en amont d'une génération: on n'épouse pas son "oncle" et sa "mère". Restent les cpm qui sont réciproquement des *ndũgũ* (deuxième apparition de ce terme) et un

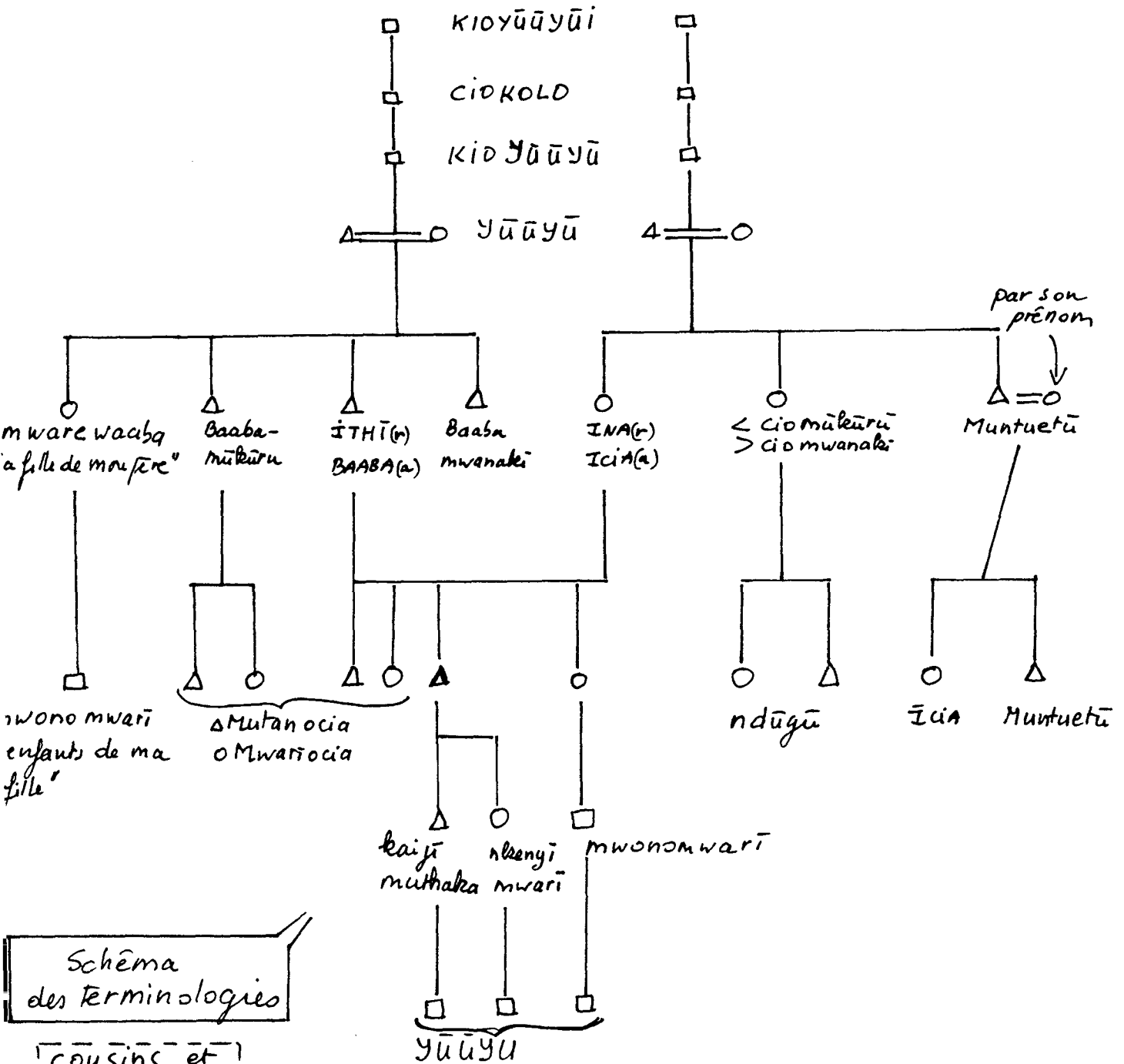
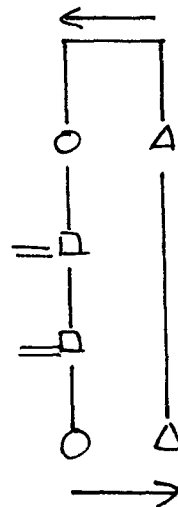


Schéma
des terminologies

cousins et
générations

"le retour de ndūgū"



mariage dans cette relation est un bon mariage. En résumé on a une terminologie omaha et un mariage préférentiel avec la cousine parallèle matrilatérale. Or une première difficulté provient du fait que cette cousine en régime omaha est en principe la dernière position où on imagine qu'un mariage soit possible (35).

On peut avancer dans l'exposé des faits en reprenant la question sous l'angle de deux relations que les Meru conçoivent explicitement, la relation frère de mère/enfant de soeur, la relation de co-allié (36), qui toutes deux s'articulent de diverses façons au système générationnel.

Le frère de la mère est appelé *muntuū* en référence, et *muntuetū* en adresse; ces termes sont composés sur un substantif largement répandu dans les langues bantou, *muntū* (*antū*): la personne, l'être humain. Dans le contexte de l'adresse on peut le traduire par "notre homme". Le fils (et la fille) d'une soeur est un *mwononwarī*, "enfant de ma fille"; *mwarī* est l'appellation d'une soeur ou d'une fille une fois mariée; *mwonon* signifie "enfant". La relation *muntuetū/mwononwarī* est la produit de l'alliance *uthoni* conclue à la génération précédente et correspond à un rapport hiérarchique entre donneur et preneur. Un autre terme d'adresse, réciproque cette fois-ci, est aussi employé entre ces deux parties qui peuvent se saluer en utilisant *baitī*. Le préfixe *ba* renvoie toujours à une appellation entre égaux. Ce terme est également utilisé en adresse à des individus de l'autre patrimoine générationnelle, au même titre donc que *muthoni* (37). Cette double appellation, l'une qui se réfère à une subordination, l'autre

35) nous remercions E. COPPET de cette indication fournie après que nous lui ayons brièvement présenté cette situation, et rappelons que cet exposé est à visée exploratoire.

36) notre attention à cette relation a été suscitée par l'article d'HOUSEMAN (1988) qui, dans un contexte très différent, la dégage comme principe majeur de l'alliance et de l'organisation sociale.

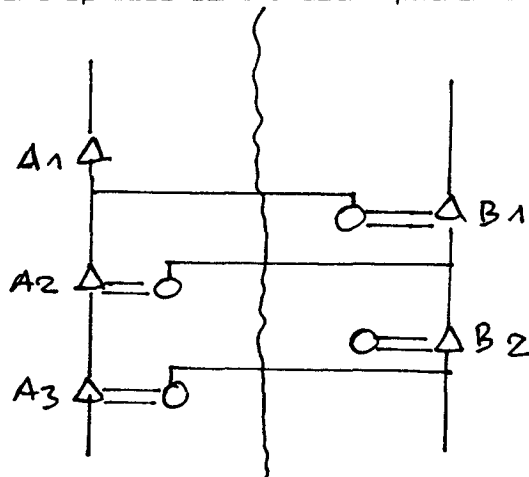
37) *baitī* finit même par être l'ethnonyme que donnent les Kikuyu aux Meru à Nairobi qui ont relevé ce terme souvent utilisé entre les Meru; il doit être aussi commun aux Imenti et aux Tigania/Igembe car à ce jour, ce sont surtout les premiers qui se sont installés à Nairobi.

à une égalité, reflète bien l'ambivalence de ce lien. Le neveu et l'oncle maternel sont en relation à plaisanterie (*uchesa*, plaisanterie); ils peuvent manger ensemble et le neveu se permettre quelques grivoiseries à l'égard de l'épouse de l'oncle, attitudes rigoureusement impensables vis-à-vis d'un père ou d'un frère de père. Mais d'un autre côté, l'oncle paternel est un deuxième père. Il peut bénir/maudire son neveu (ou sa nièce), et ce dernier doit le respecter, le nourrir comme il le ferait avec son propre père. Les bénédictions/malédictiones du frère de la mère sont essentielles au développement de la progéniture d'une soeur de frère (38). Quand un devin-guérisseur (*mugaa agaa*) établit un diagnostic pour traiter un enfant malade, il recherche toujours du côté du *mntuū* d'éventuels conflits avec l'oncle maternel. Il s'enquiert ainsi par exemple, de savoir si les vaches et les chèvres de la relation *ndūgū* ont bien été versées car les défauts de paiements sont une cause de malédiction et donc de maladie. On retrouve ainsi la conception de la physiologie meru par laquelle le côté maternel est actif dans le développement d'un enfant; un défaut de versement ou toute autre contravention à l'endroit de l'oncle maternel peut provoquer une malédiction qui l'inactive ou le perturbe. Le devin doit aussi sélectionner entre plusieurs *mntuū*; en sus du frère de la mère, ce peut être le frère de la grand-mère paternelle ou encore celui de la grand-mère maternelle. On retombe là sur le fait que ces relations sont actives sur trois générations. Que cette relation dure sur trois et non pas quatre ou cinq générations n'est peut être pas tout à fait un hasard; c'est la profondeur de ce que nous avons appelé "atome générationnel". En tout cas au point où les versements cessent, c'est-à-dire à la quatrième génération, il est bon que l'alliance se renchaîne, mais elle ne s'établit pas dans le même sens donneur/preneur. Les anciens preneurs donnent une fille à la

38) cette capacité peut concerner d'un seul coup tous les enfants de soeurs, raison supplémentaire pour laquelle les Meru pensent qu'il serait insensé pour deux frères d'épouser deux soeurs.

famille d'où provenait une arrière grand-mère: on dit alors que "*ndūgū* revient". A ce niveau, les anciens preneurs rendent une fille, mais ce nouveau courant ouvre aussi pour la partie "*rendeuse*" un nouveau cycle *uthoni/ndūgū* où là elle est donneuse pour trois générations. Enfin, en terme de cousin croisé, cela revient à ce niveau à épouser une cousine croisée patrilatérale. En d'autres termes, pendant trois générations cette cousine est interdite par un décalage de type omaha, et à la quatrième elle devient préférentielle, mais elle n'est pas nommée en tant que "fille de soeur"; on dit que "*ndūgū* revient".

Cette situation peut appeler plusieurs commentaires. A certains égards, le mariage avec la cousine croisée patrilatérale est, dans la classification des mariages entre cousins croisés, un type intermédiaire entre les types bilatéral et matrilatéral, entre l'échange restreint et l'échange généralisé (DUMONT 1971: 110-113). De ce point de vue, ce mariage chez les Meru peut être conçu comme une duplication, au prix de certaines transformations, au niveau local de ce qui se passe au niveau du système générationnel et des patrimoitiés, où on a des flux réversibles de donneurs et de preneurs. Si on ne représente ce système en ne mettant que les filles de pères qui sont épousées dans l'autre patrimoitié, on obtient le schéma suivant:



A ce niveau général des échanges, on aboutit à ce que "A2..." épouse une fille de soeur: ce mariage informé par le système générationnel et posée comme tel est une énormité et un inceste. Mais c'est pourtant ce mariage

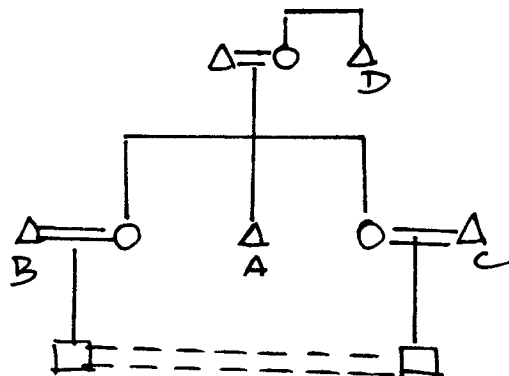
qui se réalise, après quelques transformations, au niveau local. Et on peut considérer ce mariage préférentiel local comme l'actualisation d'un idéal matrimonial, inavoué car incestueux, contenu par les règles matrimoniales du système générationnel.

Il reste encore à débrouiller la question de *ndūgū* qui recouvre des choses proches mais différentes:

- l'ensemble des versements au donneur initial d'épouses qui s'étalent sur trois générations; et quand se renchaîne une alliance préférentielle à ce point où s'arrête les versements, on dit que "*ndūgū* revient".
- la relation entre enfants de sœurs dont il est bon qu'ils se marient.

Le premier élément peut être éclairé en reconsidérant l'usage de la terminologie omaha: la sœur de père devient une "fille de père" et à ce titre ses enfants sont interdits de mariage. Mais en en faisant une "fille de père", on en fait une sœur et à ce titre, ses descendants s'incluent dans la relation "enfants de sœurs"; cette transformation expliquerait pourquoi quand en fait on épouse une "fille de sœur", on dit que "*ndūgū* revient", dénomination qui rend ce mariage préférentiel possible.

De toute façon, pour que "*ndūgū* revienne", il faut qu'interviennent des transformations et d'autres unités échangistes. Ce retour concerne *in fine* deux unités, mais diachroniquement, il suppose le concours d'autres unités échangistes. Un même constat s'établit pour que s'effectue l'autre *ndūgū*, c'est-à-dire le mariage entre enfants de sœurs; il faut, non plus dans la diachronie mais d'emblée dans la synchronie, au moins trois unités échangistes. Or cette relation existe explicitement chez les Meru:



B et C sont co-alliés; ils sont *Grūcia*, ce qui signifie mot à mot "qu'ils partagent la même mère", mais en fait ils partagent le même frère de mère (D. Entre *Grūcia*, on doit avoir des rapports respectueux (*nthoni*) car les enfants sont *ndūgū*, c'est-à-dire que ce sont des époux potentiels (*athoni*). Mais *Grūcia* est aussi un terme que l'on retrouve employé entre individus de même génération, donc dans le système général; ils sont *mutanūcia wa etaanua* ("frère en circoncision") ou bien encore *Grūcia*, c'est-à-dire co-allié. Ainsi on retombe encore au niveau du système générationnel, sur cette double façon de "parler génération"; les fils de pères sont des "frères en circoncision" ou des "co-alliés". Et on peut penser que le mariage préférentiel entre enfants de sœurs qui se saisit ainsi dans la partie et le Tout, est la condition pour que se réalise localement l'idéal non-dit du système générationnel.

Les propos qui précèdent sont une tentative d'ordonnement d'un ensemble *a priori* composite de pratiques et de règles relevées aux niveaux local et général. Un approfondissement passerait au moins par la recherche d'autres agencements possibles, en intégrant notamment l'hypothèse dont nous n'avons rien dit, d'une bilinéarité. Mais deux faits nous semblent devoir être retenus pour lesquels il nous est apparu nécessaire d'élaborer des propositions même exploratoires: le système générationnel comme système matrimonial, l'alliance comme mode privilégié des relations sociales chez les Meru.

CHAPITRE VI

POUVOIR, TERRITOIRE ET ORGANISATION FAMILIALE (1^o PARTIE)

La territorialité est une des composantes majeures de la société meru: l'articulation du système générationnel et de l'organisation territoriale définit la communauté meru et fournit un exemple de ce que peut être le politique dans ce type d'organisme à pouvoirs diffus. Les Meru ont ceci de particulier qu'il n'y a pas de réelle solution de continuité entre le pouvoir familial et le pouvoir politique, ce qui ne veut pas dire que ces deux instances soient confondues mais signifie que l'une procède de l'autre et réciproquement. Ainsi la conquête coloniale a-t-elle non seulement entraîné la perte de la raison d'être politique des Pères, mais encore a-t-elle détruit durablement l'équilibre domestique: du jour où les Pères perdirent leur légitimité politique, leur légitimité et leur autorité domestiques furent irréversiblement entamées.

Dans ce chapitre nous traiterons de la fonction politico-territoriale du système générationnel meru et verrons comment se constitue la politique meru. Dans le suivant nous reprenons ces articulations en voyant comment s'intègre l'organisation familiale et domestique.

A. POUVOIR, TERRITOIRE ET SOUVERAINETE TERRITORIALE: UNE CONTROVERSE ANCIENNE ET PROLONGEE.

Les Meru disposent de deux concepts pour signifier la territorialité: "*nthiĩ*" qui renvoie à la notion de "pays" et "*mwiriga*" à l'idée de

division, d'organisation territoriales. D'autres termes existent mais ils ont des significations topographiques ou d'orientation.

Nthiĩ est un substantif employé par exemple pour demander à un étranger de quel pays il vient: "*umĩte nthiĩ irikũ?*" ("De quel pays viens-tu?"; le premier terme est la conjugaison de l'infinitif *kuuma*, "venir de", "être originaire de"; le dernier terme est l'adjectif interrogatif). "*Mpumĩte nthiĩ ya Faranza*", ce dernier terme étant d'origine kiswahili. La même question posée à un Meru obtiendra comme réponse le "Kénya" et il y aurait une ironie quelque peu subversive à répondre qu'il est originaire de Meru (*nthiĩ ya Merũ*) (39) car cela signifierait qu'il se référerait à un pays meru indépendant, au pays des Meru (*nthiĩ ya Amerũ*). *Nthiĩ* renvoie donc au concept politique de pays maître de sa souveraineté, et contient l'idée de souveraineté territoriale. C'est effectivement cette dimension que l'on retrouve dans le vieux vocabulaire politique, tombé en désuétude il va sans dire. Quand une nouvelle fraction de pères est promue aux affaires politiques, on dit qu'ils "possèdent, tiennent le pays, le pouvoir": *Akũrũ baa ba Lubetaa nendĩ nibo ene nthiĩ*; "Les hommes mariés (*akũrũ*) qui sont Lubetaa (le nom de la fraction de génération qui a commencé à circoncire ses fils en 1986-87) à présent (*nendĩ*) sont ceux (*nibo*) qui détiennent le pouvoir-pays", c'est-à-dire qu'ils sont les pères souverains, maîtres du pays. On rencontre ce même verbe *-ene* (40)– employé pour signifier aussi l'idée que les femmes ont le pouvoir mais là, il est utilisé avec un substantif différent: *Ncencenga baaria ene kaaria*, "Ncencenga (nom d'une classe d'épouses) sont celles qui détiennent le *kaaria* (limon blanc dont se parent les épouses de la fraction de génération qui est au pouvoir)": *kaaria* est ainsi le pendant féminin de

39) *Merũ* signifie donc le "pays"; *Mũmerũ* (*Amerũ*), les habitants, les citoyens de ce pays, les "Mériens"; *Kĩmerũ*, leur langue et leurs coutumes.

40) nous n'avons pas retrouvé la forme infinitive de ce verbe; des substantifs révélateurs en dérivent: *unene*, le pouvoir; *munene*, celui qui détient le pouvoir.

nthĩĩ mais il ne renvoie en rien à l'idée de souveraineté territoriale; extraite des berges de certaines rivières, cette substance blanche est le privilège cosmétique des mères au pouvoir, et une mère qui n'aurait pas eu ce *kaaria* verrait ses belles-filles infécondes, comme on l'a déjà dit: *kaaria* relève des pouvoirs de la fécondité, détenus et transmis par les femmes, alors que les hommes détiennent le territoire, partage symbolique des tâches qui est aussi congruent avec l'incompatibilité qui existe entre la reproduction des hommes et du troupeau, et celle du sol et des récoltes. *Nthĩĩ* signifie aussi tout simplement le sol en terre battue des huttes; quand une mère accouche, la sage-femme doit absolument éviter que le nouveau-né le touche; quand une épouse accidentellement tombe par terre, son mari doit sacrifier un bœuf pour supprimer les menaces encourues par les capacités génitatives de sa femme; dans sa hutte de réclusion une *ngutu* marche sur des planches car elle ne doit pas toucher terre. *Nthĩĩ* est aussi employé quand on évoque, -rarement-, des occupants antérieurs du pays: *Aathi nibo bawatire nthĩĩ*, "Les Wathi (nom, au singulier, d'une population de chasseurs-cueilleurs qui a la réputation d'avoir précédé les Meru dans cette région) sont ceux qui détenaient le pays (*bawatire* de l'infinitif *kũgwata*, tenir, attraper)(41). Un dernier usage de *nthĩĩ* se repère dans la dénomination des attributs du *Mugwe* que BERNARDI a collectés; ce dignitaire directement lié aux générations et aux pouvoirs dont nous reprendrons la situation à la fin de ce chapitre, détient conjointement le territoire avec

41) nous avons relevé des traces dispersées mais assez nombreuses d'occupants antérieurs à ceux qui deviendront les Meru; leur interprétation nécessiterait toute une démarche qui n'aurait pas sa place ici, et un simple résumé risquerait de retomber dans les travers des reconstitutions pseudo-historiques qui se sont popularisées au Kenya. LAMBERT (1950), FADIMAN (1976) et MAHNER (1975) ont défriché ces questions et témoignent des difficultés de l'entreprise. Signalons simplement que les listes reconstituées de fractions de générations sont en dépit des apparences d'un usage historiographique délicat; elles témoignent au mieux de la profondeur historique du système générationnel mais ne disent rien du peuplement, et des populations qui l'ont "habité".

les pères du pays, mais dans son cas on parle de *nthĩĩgũrũ*: BERNARDI (1959: 105,115,141,143,175) a transcrit *nthiguru* car dans son édition il n'a probablement pas pu distinguer les sept phonèmes vocaliques. Nous n'avons repéré ce terme qu'à propos de ce personnage et pensons que le radical *gũrũ* est celui que l'on retrouve dans *ũgũrũ* (le moment dans les divisions du mouvement diurne où le "soleil est couché"), *ĩgũrũ* ("hier"): mot à mot *nthĩĩgũrũ* signifierait le "territoire/pouvoir du soleil couché" ou encore le "territoire/pouvoir d'hier" ce qui recouperait d'autres données de BERNARDI sur les liens entre le *Mugwe* et l'ouest (73-74), ou encore les suppositions de NEEDHAM (1960) sur son association avec le rouge, le noir et la nuit. Quoiqu'il en soit des différents sens liés de *nthĩĩ*, ce concept de souveraineté devint caduc au jour de la conquête coloniale car le nouveau souverain fut *de facto* l'Empire britannique; l'incapacité où se retrouvèrent les pères à préserver l'indépendance territoriale rendit inopérant et obsolète le système politique fondé sur les promotions générationnelles, ce qui ne veut pas dire que les luttes de pouvoir cessèrent et que la domination coloniale fut simplement acceptée. D'autres instances, jusque-là secondaires, prirent le relai: la sorcellerie et les pouvoirs de l'initiation.

L'autre concept de base de la territorialité renvoie à l'idée de division territoriale; il est donné par le substantif *mwiriga* (*miĩriga*) tiré du verbe *kuiriga* qui signifie "clore", "enclore": on dira ainsi *kuiriga mũciĩ* (enclore la maison), *kuiriga muunda* (enclore le jardin). Cette étymologie fournit un sens clair de délimitation d'un espace, mais *mwiriga* est pourtant le terme qui a le plus donné lieu à des malentendus et à des conflits. La confusion commença à s'installer le jour où, à la fin des années 1920, l'administration coloniale entreprit à l'instigation de la métropole, des enquêtes sur le droit foncier indigène et non pas, bien évidemment, sur le droit territorial; or, dans ces sociétés acéphales, les

premiers découlent des seconds ce qui d'entrée fausse toute analyse qui ne se préoccuperait que des seuls premiers. Au Kenya ces investigations prirent aussi un relief particulier en raison de la présence du colonat et de l'enjeu que représentait la légitimation des "transactions" foncières qui avaient été imposées aux Kikuyu particulièrement. De surcroît, Les Meru étant réputés proches des Kikuyu, on commença à décrire leur situation à l'aide de ce qui avait déjà été très mal compris chez ces derniers, ce qui accentua les craintes qu'éveillèrent ces enquêtes chez les Meru: les notables qui furent les interlocuteurs des enquêteurs répondirent en jouant sur la polysémie de certains termes, particulièrement de *mwiriga*, et ne craignirent plus tant l'installation de colons blancs que celles de Kikuyu qui, trop à l'étroit dans leur Réserve, commençaient alors individuellement à mettre en culture des espaces apparemment disponibles dans le district de Meru. Et on aboutit ainsi au paradoxe suivant: c'est plutôt à l'encontre des Kikuyu que d'un colonat blanc moins directement menaçant, que se cristallisa dans les années 1930 la "landconsciousness" des Meru. La confusion redoubla dans les années 1950 quand l'administration coloniale ordonna, entre autres réponses à l'insurrection Mau-Mau qui gagnait de proche en proche le pays meru, une réforme foncière qui voulait fidéliser une classe de propriétaires; en section Imenti, la plus voisine géographiquement des Kikuyu, la réforme fut effectivement appliquée car on s'y employa de manière autoritaire. Un certain ordre fut rétabli autour du mont Kenya, mais cette question territorialisée-foncière devint un des facteurs d'un deuxième mouvement Mau-Mau dans les Monts Nyambeni qui jusqu'alors étaient restés à l'écart de l'insurrection indépendantiste; le *Njuri*, sollicité par l'administration coloniale, accepta d'interdire, sous peine de déchéance des droits territorialisés-fonciers, la prestation des serments Mau Mau. Ce deuxième Mau-Mau prit une nette tournure de guerre civile et se poursuivit après l'indépendance. Le nouvel Etat kényen eut

d'autant plus de mal à rétablir l'ordre qu'un autre conflit naissait porté par les Somalis en contrebas des Nyambeni et depuis lors, cette région est toujours restée zone militaire. Cette présentation allusive de l'histoire de la question territoriale chez les Meru est un résumé de données tirées des archives coloniales; à l'exception de l'excellent article introductif de KAMUNCHULU (1975) sur le Mau-Mau des Nyambeni, aucune recherche n'a été poursuivie sur ce sujet. Cette évocation nous a simplement semblé nécessaire car elle avertit de la sédimentation de sens et de conflits qui s'est accumulée sur les significations pré-coloniales que nous recherchons.

La paix revenue, la nouvelle administration poursuivit, par la négociation cette fois-ci, cette politique d'attribution de titres de propriété individuelle, mais en sections Tigania et Igembe elle est à ce jour bien loin d'être achevée. Une des raisons de cette prolongation, rare dans le reste du Kenya, tient à l'intrication des concepts territoriaux et fonciers qui multiplient les interprétations, et donc les revendications. A cet égard, La lecture de l'ouvrage que GLAZIER (1985) a consacré à la réforme foncière chez les Mbeere qui relèvent du même type de système générationnel à patrimoitiés que les Meru, nous fut très utile. A côté de matériaux qui éclairent comparativement la situation meru, il fait part d'incidents initiaux déclenchés par son intention d'enquêter sur les clans Mbeere, information qui nous incita à une particulière circonspection. Les conflits fonciers sont actuellement d'une telle acuité dans les Nyambeni que les questions *a priori* les plus anodines sur l'organisation territoriale ancienne suscitent un éventail de réponses contradictoires; elles ne deviennent utilisables qu'à partir du moment où on se rend compte que la réforme foncière travaille sur des concepts juridiques pour une bonne part complètement étrangers à la coutume meru: ainsi se trouvent expliquée dans une certaine mesure la multiplication et l'intrication des litiges, et l'état de guerre sociale rampante qu'entretient leur

prolongation.

B. LES SENS DE *MWIRIGA*.

L'habitude s'est prise de traduire *mwiriga* par "clan", traduction qui fut d'abord celle des administrateurs coloniaux, bientôt reprise par les Meru anglophones, et toujours utilisée dès lors par l'administration indépendante. Que la notion de clan ait été immédiatement utilisée par des Anglais pour décrire une situation africaine n'étonne guère, familière qu'elle était aux colonisateurs et correspondant à la représentation qu'ils pouvaient se faire de l'organisation indigène. Le succès de l'appellation tient aussi au fait qu'à de rares exceptions près, personne ne s'est jamais vraiment penché sur cette question, car on ne peut vraiment pas dire que les enquêtes de l'administration coloniale aient contribué à démêler quoi que ce soit. BERNARDI dans le rapide tour d'horizon de l'organisation sociale meru qui introduit à son étude du *Mugwe*, parle de "clan" et de "lignage" (1959:11-17); mais bien que ce ne soit pas son sujet, il fournit des indices (19) du caractère approximatif de ces traductions. LAMBERT, qui fut, rappelons-le, administrateur du District de Meru, a des doutes qui finissent par aboutir mais ne seront jamais publiés: dans son manuscrit, l'appellation initiale de clan est presque partout rayée au profit de "dème" qui est la division territoriale de l'Athènes antique. FADIMAN (1982: 2, 155n1) distingue le clan de l'organisation territoriale qu'il définit rapidement sans la nommer.

Mwiriga est en fait un terme polysémique qui renvoie selon le contexte à quatre ou cinq sens différents: 1) "catégorie", 2) "porte d'entrée de la maisonnée familiale", 3) "section territoriale", 4) "sous-section territoriale", 5) "clan".

1/ "catégorie" ou "type": il sera employé (par les vieux Meru désormais)

pour exprimer toute catégorisation, celle de la nourriture, de la flore ou de la faune, des peuples, des gens: ainsi les hommes, les femmes, les jeunes, les vieux sont des *mwiriga*. *Mwiriga* est donc un opérateur à usage taxinomique et on peut à ce point se demander si la "génération /*nthukĩ*" est subsumée par *mwiriga*. Il n'en n'est rien, et les vieux informateurs qui sont les seuls connaisseurs du Kimeru classique, insistent pour souligner que "*mwiriga*/catégorie" et "*nthukĩ*/génération" sont des choses différentes. On a donc ici deux principes classificatoires irréductibles et *mwiriga* ne catégorise pas toutes les catégories. On peut aussi ajouter l'hypothèse cette fois-ci, d'une filiation étymologique entre *mwiriga*/catégorie et le nombre "un" qui se dit en Kimeru *imwĩ*: que le nombre "un" découlât du substantif *mwiriga*/catégorie qui provient d'un verbe (*kuiriga*) contenant l'idée de délimitation ne serait pas étonnant; encore faudrait-il s'assurer des transformations phonologiques.

2/ *mwiriga* au sens de "porte de l'enclos domestique", "porte de l'enclos à bétail": la résidence meru est toujours protégée par une haie d'épineux impénétrable sauf par la voie d'accès appelée *mwiriga* qui y est ménagée. La fondation d'un nouveau groupe domestique est d'ailleurs symbolisée par l'édification de cette clôture et de son issue d'où l'expression *kuiriga mũciĩ* (enclore la maison) citée précédemment. Significativement aussi les résidences des humains et des bovins portent le même nom (*mũciĩ*) ainsi que leurs issues de sortie (ou d'entrée), *mwiriga*. On trouve dans cette appellation l'idée de délimitation d'un espace, en l'occurrence domestique, mais aussi de descendance représentée par ceux qui en sortent, et on a déjà dit que la conception du corps dont la moitié droite représente le côté paternel est congruente avec le plan de l'enclos domestique quand on le lit dans le sens de la sortie; "*mwiriga*/sortie" est à l'intersection de deux dimensions de l'organisation sociale meru, le territoire, la famille (les humains et les bovins ne faisant qu'un). Le recoupement de ces sens se

retrouve plus nettement encore dans les autres significations de *mwiriga*;
 3/ section territoriale; 4/ sous-section territoriale;
 5/ inclus dans ces dernières, des regroupements qui apparemment
 mériteraient l'appellation de "clans", réputés pour être patrilineaires et
 exogames.

Ce sont évidemment ces dernières significations qui laissent la porte
 ouverte à de multiples interprétations, aussi faut-il particulièrement s'y
 arrêter.

C/ SECTION TERRITORIALE ET POUVOIR POLITIQUE.

C1. Constitution de la section territoriale.

Les Meru se répartissent (se répartissaient) en communautés
 territoriales appelées "*mwiriga*" qui sont autant de sections territoriales
 identifiées par des noms propres. Tout Meru ne peut appartenir qu'à une
 d'entre elles, par patrification de naissance ou adoptive, ou par mariage:
 de naissance, c'est-à-dire que le fils d'un père qui appartient à cette
 section fait partie *de jure* de cette section; par adoption car un père peut
 adopter un nouveau-venu, meru ou nom, via un rituel où est mimée la
 renaissance de l'adopté dans sa nouvelle famille (42); par mariage, ce qui
 concerne alors les femmes qui quittent leur famille d'origine pour
 s'installer en résidence viri- ou néolocale, mais aussi les hommes nouveau-
 venus qui s'intègrent en y prenant épouse. On le voit, l'appartenance à une
 section territoriale s'acquiert au niveau domestique, le *mũciĩ*. L'adoption
 d'un nouveau venu suppose l'agrément des pères du voisinage ou du clan,

42) en cas de famine, des parents, un veuf ou une veuve,
 pouvaient laisser un enfant dans une famille; l'enfant n'était
 éventuellement restitué qu'après le versement d'un taureau;
marera est le nom de ces enfants ainsi adoptés ou du taureau
 versé.

obtenu par le "futur père" avec l'offrande d'une chèvre, mais c'est au niveau d'un père de famille (*mākūrū*) qu'elle se négocie et s'effectue. Un guerrier célibataire qui cherche à s'installer en prenant épouse dans une section différente de sa section d'origine, prend d'abord contact avec ses homologues de la section "d'accueil" qui doivent donner leur accord pour la poursuite des négociations matrimoniales en l'accompagnant chez le futur beau-père. Ces modalités d'appartenance à une section territoriale ont ceci de particulier qu'elles ne passent par aucune autre instance que celle de l'ordre familial; l'assentiment du clan/voisinage ou des guerriers n'a de sens que si un accord a été conclu avec un père de famille.

Nous empruntons le terme de "section territoriale" à des ethnologies de ces régions, entre autres exemples celle des Dassanetch (ALMAGOR 1978), car il nous semble être le mieux à même de traduire ces réalités. "Dème" finalement employé par LAMBERT aurait pu être conservé si son sens avait été moins connoté.

Chez les Meru, ces entités territoriales tirent leur unité de leur commune dépendance d'un *gaaru* et de l'aire publique qui lui est adjointe, le *kieni kia gaaru*. Les *gaaru* sont ces grandes maisons de guerriers-célibataires où les familles envoient leurs fils une fois remis de leur circoncision. Il n'est en effet plus question qu'ils résident au domicile paternel; ils sont cantonnés dans ces grandes maisons communales quand ils ne sont pas envoyés en contrebas des hautes collines meru où ils gardent les troupeaux, les protègent des bêtes sauvages ou des raids, ou en entreprennent dans ces espaces incultes de brousse d'où ils tirent leur nom, comme on l'a déjà dit. Le système des *gaaru* est ainsi l'expression résidentielle d'une ségrégation des célibataires. Soumis à l'autorité des Pères du pays, ils ne peuvent qu'acquiescer et en aucun cas leur adresser la parole. Cette grille de comportement connaît parfois de sérieuses altérations, ce qui signifie que le temps d'une fraction de génération a

duré et qu'elle doit renoncer au pouvoir. Mais elle n'en révèle pas moins cette fracture majeure qu'est l'exclusion surveillée du *muthaka* qui n'a rien, c'est-à-dire aux yeux des Meru, n'a pas de "*mûciĩ*", de domicile familial. Mais bien qu'isolés des groupes domestiques dans leur baraquement ou dans la brousse, ces célibataires ne dépendent pas moins d'eux pour leur entretien. Les parents nourrissent ces guerriers; leurs mères font parvenir des nourritures qui sont leur quasi-privilège comme les haricots noirs (*nchaabĩ*), aliment riche et très prisé, et les pères, des têtes de gros et de petit bétail. Les guerriers doivent être vigoureux: il en va de la sécurité de la communauté et de leur (et de sa) prospérité future. Par cette circulation de nourriture, un autre lien direct est tissé entre les groupes domestiques d'une section territoriale et leur *gaaru*.

Les *gaaru* sont toujours sis dans de grandes clairières, les *kieni kia gaaru*; elles ont été défrichées dans la forêt et consacrées par le sacrifice d'un bœuf, signes qu'une nouvelle communauté s'est constituée. Ces grandes clairières surprennent toujours le regard quand on y débouche car elles introduisent un paysage découvert qui tranche avec le sous-bois forestier ou cultivé où se dissimulent les habitations. Au quotidien elles servent de pâturage collectif. Sinon s'y déroulent les affaires communes, politiques, rituelles ou festives. En lisière enfin est construite la maison du conseil des pères de la section (*nyumba ya kياما*). De nos jours les *gaaru* ont disparu, mais on repère très bien encore ces grandes clairières désormais ponctuées d'écoles primaires, ou encore de "*coffee factory*", quand elles ne se signalent pas sur les cartes topographiques par des toponymes en "*kieni kia...*", ou encore par des taches claires sur les photographies aériennes. Tout nouveau *gaaru* et sa place publique signifient une nouvelle communauté et ce n'est pas un hasard si le maillage des *gaaru* a servi de point de repère aux divisions administratives coloniales que les divisions actuelles suivent encore assez souvent. Ainsi une première liste

en date de 1918 des "*locations*" et des "*sublocations*" avec les noms des chefs et des sous-chefs sélectionnés par l'administration pour les représenter, trouvée dans les archives coloniales (PC/CP/1/9/1/1918), donne-t-elle une idée probablement exacte de la répartition des sections territoriales meru. A chaque fois que nous avons eu l'occasion de la vérifier auprès de vieux Meru, il y avait une bonne coïncidence toponymique entre leur énumération des anciennes sections et sous-sections, et les relevés de l'administration. On pourrait objecter que les divisions indigènes ont peut-être fini à la longue par coïncider avec les divisions administratives, comme ce fut le cas des limites du District qui devinrent des limites "tribales"; mais à cette époque les Anglais pratiquaient une administration indirecte et leur effectif d'encadrement était très faible; et on ne voit pas pourquoi ces administrateurs se seraient alors échinés à imposer aux Meru des divisions internes et une toponymie nouvelles, alors qu'ils étaient à la recherche de porte-parole représentatifs des communautés "naturelles". Les jalousies et le sentiment d'appartenance à ces sections étaient aussi suffisamment forts pour contraindre les commissaires ultérieurs qui cherchaient à regrouper les sections, à en tenir compte dans leurs redécoupages administratifs.

Rapportons encore le témoignage de BERNARDI sur ces *gaaru*; il y projette une "culture lignagère" mais pressent bien leur rapport avec une logique territoriale: "*Gaar*u ni ya *nthaka cia mwiriga*, 'the *gaaru* is for the initiates of the lineage'. It was, therefore, a territorial and social unit reflecting the extension of the lineage. Among the Tharaka des cousins méridionaux des Meru the link between the lineage and the *gaaru* is so stressed that the term *gaaru* is frequently taken to mean *mwiriga*-lineage (1959:19)".

C'est à ce niveau où s'articulent le système générationnel et l'organisation territoriale que se constitue la *politie meru*; la

transmission des pouvoirs entre fractions de pères, l'ouverture ou la fermeture des classes de circoncision se faisaient au rythme des variations d'effectifs de guerriers ou de non-circoncis "*overaged*" dont l'impatience n'arrivait plus à être contenue. Les Pères au pouvoir "tenaient le pays" et commandaient à leurs "fils", la classe des guerriers. Le contrôle social s'opérait aussi parmi les guerriers où les cadets, c'est-à-dire les derniers circoncis, étaient sous la tutelle de leurs aînés, selon l'ordre des échelons de circoncision; les cadets devaient s'occuper des affaires ménagères du *gaaru*, assurer collecte du bois, de l'eau, la cuisson des viandes dont ils recevaient les moins bons morceaux, et les punitions corporelles étaient le moyen de ramener les récalcitrants dans le droit chemin. Ce rapport de soumission trouvait sa justification dans l'organisation des raids dont les aînés prenaient la tête selon la tactique assez universelle de la "colonne profonde" ou encore d'autres tactiques plus élaborées décrites pour les Meru Imenti par FADIMAN (1982). Le partage des butins était strictement organisé par les Pères qui répartissaient entre eux le bétail et adoptaient les captives comme filles; en aucun cas chez les Meru le vol de bétail dans un raid ne pouvait servir à constituer la future compensation matrimoniale d'un guerrier; mais une captive devenait une sœur dont la compensation matrimoniale pouvait être utilisée par son frère, car un père ne pouvait jamais se servir de la compensation matrimoniale d'une fille pour obtenir une nouvelle épouse; ces captives étaient en fait l'occasion d'ouvrir une alliance. Lorsqu'un *Mugwe* était à proximité, ce qui n'était pas toujours le cas, il bénissait et, ce faisant, autorisait ces raids quand il les jugeait propices, et recevait en retour sa part de butin (BERNARDI 1959: 119,157). Mais quel que soit le contrôle exercé sur les guerriers par les Pères du pays à l'aide ou nom d'un *Mugwe*, ces fils avaient assez tendance à organiser de leur propre fait ces raids, car ils étaient pour eux l'occasion de se distinguer, de gagner la gloire

et un surnom prestigieux: parmi tous les noms qu'un Meru recevait au cours de sa maturation, ce dernier était le plus valorisé. La renommée venait de sa capacité à tuer: on dit qu'alors le guerrier est dans un état second en quelque sorte, l'état *waangi* où il est saisi par l'envie de tuer. Des rituels de réinsertion existaient pour le guerrier tueur: un devin-guérisseur (*mugaa*, *agaa*) le purifiait en l'incisant sur toutes les articulations, et sa mère le rasait et l'enduisait de graisse. Rappelons qu'une fraction de génération se clôturait quand ses guerriers entreprenaient un ultime raid dont l'objectif explicite était de tuer le plus de *maitha*, d'ennemis.

La transmission des pouvoirs, connue en Imenti sous le terme de *ntuiko* d'un verbe qui signifie "casser", est appelée le plus souvent en Igembe et Tigania "*ŭkŭra gaaru*", le "déracinement du *gaaru*" d'un verbe qui signifie "déraciner". La fraction de génération qui venait de se clore détruisait son *gaaru*; l'effectuaient les derniers de la fraction à y avoir séjourné, c'est-à-dire les *kaberia*, mais le poteau central qui était l'ultime élément à enlever, était abattu à l'occasion d'un grand rituel festif qui rassemblait tous les membres de la fraction générationnelle de la section et seulement eux. Mout chèvres étaient amenées par chacun qui étaient rôties sur du bois de chauffe tiré du poteau central qu'ils avaient tous contribuer à déraciner; les réjouissances duraient une dizaine de jours. A l'issue de la fête chaque homme marié ramenait dans son foyer les derniers tisons de ce bois de chauffe. Ils ne pouvaient être utilisés que de cette manière et recréaient ainsi un lien entre la communauté et le *gaaru* (43). Les nouveaux circoncis de la fraction de génération suivante

43) cette circulation des tisons comme symbole unificateur se retrouve chez les Mbeere (GLAZIER 1976) où elle contribue à ramener la concorde entre les clans, mais plus encore chez les Zanaki ou Kuria, Bantous de l'ouest kényen, où elle est directement liée à la transmission des pouvoirs entre générations: la promotion d'une nouvelle génération est en effet le moment de l'extinction et du rallumage de tous les foyers de la communauté (RUEL 1962, BISCHOFBERGER 1972). On

édifiaient alors leur propre *gaaru*; tout *gaaru* portait un surnom générique qui indiquait de quel patrimoine il relevait; à Athiru Gaiti, le *gaaru* de la patrimoine A s'appelait *Ngithima*, et l'autre *Meria*. La construction de ce nouvel édifice était un travail de longue haleine car outre les multiples précautions rituelles qu'elle requérait, il fallait trouver de grosses quantités de bois de construction pour cet édifice de taille impressionnante. C'était le premier travail des nouveaux pères qui construisaient le *gaaru* avec le bois que leurs fils étaient allés chercher; les mères (en génération) collectaient et posaient les herbes du toit de chaume, et les femmes enceintes s'abstenaient de participer à ces opérations; les filles non-excisées confectionnaient la large banquette circulaire qui courait sur le mur intérieur et qui servait de lit. Le nouveau *mugwe* venait bénir le *gaaru* et les premiers guerriers. Les pères avaient aussi une maison de réunion, *nyumba ya kiama*, mais sa construction ne présente aucun caractère particularisant et les pères pouvaient se réunir où bon leur semblait, dans cette maison, sous un arbre, le long d'un chemin.

C2. Transformations

L'organisation en *gaaru*, tout en étant commune aux Igembe et aux Tigania (et aussi aux Imenti, cf FADIMAN) laisse apparaître des variations qui permettent d'imaginer certaines transformations. Dans le Nord-Tigania la construction et la destruction du *gaaru* bien qu'étant rituellement assurées, ne faisait pas l'objet de la même emphase relationnelle constatée en Igembe. Nos données lacunaires collectées à Kianjai (44) jointes à

retrouve une pratique identique chez les Nyakyusa (WILSON 1951).

44) À Kianjai l'ancienne organisation territoriale est à peu près méconnaissable du fait des réformes foncières et des fortes densités; la forêt claire défrichée depuis longtemps a laissé place à des espaces cultivés ou à une savane arbustive; dans ce paysage désormais découvert, il n'est désormais plus possible de repérer la disposition territoriale traditionnelle.

celles de MAHNER (1975) qui a enquêté en 1969-1970 chez les Muthara (405), section voisine des Kianjai, permettent de repérer certaines tendances.

"The smallest territorial unit is the *ntoora*, village, and several villages form what is now called a sub-location. There was no word for sub-location in precolonial times but the unit existed and was defined by the recognition of a common house of elders (*nyumba ea kiama*), where the local council of elders met to decide matters of importance for the community. One could call this area a *kiama*-area. The village itself is mostly formed by members of the same clan, in some cases only of the same lineage, *mucii* (i.e. the descendants of a common grandfather), but the *kiama*-area is a multiclan community formed from several villages of different clans with different colours" (405). L'usage des terminologies clan/lignage a probablement empêché l'auteur d'entendre *mwiriga* au sens de "section territoriale". Mais il n'en repère pas moins une organisation territoriale, la "*kiama*-area", dans l'aire de compétence du conseil d'anciens (qui est renouvelé à chaque passation générationnelle de pouvoir). Cette saisie de l'organisation territoriale via le conseil des pères laisse penser que l'organisation en *gaaru* était moins polarisatrice que chez les Igembe. Néanmoins, elle existe: "Each new generation-set of warriors possesses its own 'warrior-house' (called *gaaru*), and there is one such house for each local segment of warrior's generation-set in each area that also has a *kiama*-house...it is a multi-clan institution...there are always two warrior-houses in the same local area -one growing and belonging to the young warrior-set; the other diminishing and belonging to the other warrior-set, some of whose members have married and have moved out" (401) (45). Ce dédoublement selon les patri-moitiés générationnelles des maisons

45) MAHNER n'en dit guère plus et on ne sait pas jusqu'à quel point il a constaté ou reconstitué la coexistence des deux *gaaru*; nous la tenons ici pour acquise, car elle recoupe nos données où la tendance à la multiplication des *gaaru* se retrouve. Le *kieni* existe mais il est seulement la place où tous le monde se retrouve.

de guerriers dans la section territoriale peut être l'objet d'une double interprétation, soit en terme de dérive démographique soit en terme de contrôle social dont les impératifs se seraient quelque peu déplacés.

MAHNER n'a bien évidemment pas envisagé la question de la dérive démographique, et on n'a pas d'indice qui permettrait de trancher entre l'absence ou l'existence d'un recrutement parallèle des deux patrimoitiés générationnelles. Peut-être un certain chevauchement était-il possible, mais alors il faudrait expliquer comment le "patriotisme" des patrimoitiés générationnelles qui est la clef de voûte de ce système, y trouvait son compte. Nous pensons plutôt que, comme ailleurs, une seule patrimoitié générationnelle pouvait recruter mais que, cette priorité une fois respectée, certains célibataires-guerriers connaissant une prolongation marquée de leur état que le maintien de leur *gaaru* permettait d'organiser; cette supposition nous ramène à la question précédemment envisagée du contrôle social et on peut penser que dans cette région la nécessité de la surveillance des fils a laissé le pas à l'impératif de la promotion des pères. Les variations relevées dans le "déracinement rituel du *gaaru*" qui signifiait la promotion d'une nouvelle fraction de génération de pères, vont dans ce sens; en Igembe, il n'y avait qu'un *gaaru* de guerriers par section territoriale. Sa destruction était le fait des guerriers dont la fraction était désormais close au recrutement, et la nouvelle fraction de guerriers bâtissait solennellement la leur. En Tigania, ce sont les futurs pères du pays qui détruisaient le leur à la veille d'être promus, bien longtemps donc après que leur fraction ait quitté l'état de guerrier *stricto sensu*. Les appellations cultivent d'ailleurs cette ambiguïté, et un père dont aucun enfant n'est circoncis est encore qualifié de *muthaka*, et en tant que jeunes pères, ils sont considérés comme mineurs tant qu'ils n'ont pas accédés au rang de pères du pays. Ces variations dans l'emphase mise sur le *gaaru* peuvent s'expliquer par l'écologie et les nécessités de

l'économie. Les Nord-Tigania (dont font partie les Muthara de MAHNER et "nos" Kienjai), sans avoir nullement rompu avec l'activité agricole, étaient des éleveurs prospères: une bonne partie du temps de leur guerriers était consacrée aux soins et à la protection des troupeaux qui se déplaçaient en amont et en aval selon les oscillations saisonnières de la pluie et de la sécheresse. Aux saisons sèches, particulièrement celle de décembre/mars qui est la plus chaude, les dangers se précisaient qui venaient de pasteurs ou des bêtes sauvages remontant vers les monts Nyambeni à la recherche de pâturages et de points d'eau. On nous dit même en Tigania que les *gaaru* n'avaient pas de toiture car à la saison des pluies les guerriers étaient dispersés avec les troupeaux et en saison sèche, elle était inutile. On retrouve donc là un schéma agro-pastoral qui a été bien souvent décrit chez les populations septentrionales, et la concentration des guerriers/pasteurs dans une seule unité centrale s'accommode mal des nécessités de l'élevage. Le maintien de l'ancienne maison de guerriers était aussi peut-être dû à la condition plus marquée des cadets qui y étaient cantonnés plus longtemps, moins favorisés qu'ils étaient que l'aîné dans l'héritage des troupeaux et de ce fait contraints à une résidence prolongée dans cette maison (cf l'avant-dernier chapitre). En revanche les Igembe, s'ils prisait particulièrement l'élevage, n'en étaient pas moins surtout des agriculteurs; ils avaient quelques têtes élevées en altitude à proximité des habitations et gardaient plus rarement des troupeaux en contrebas. De ce fait leurs guerriers-célibataires étaient moins occupés par ces tâches d'élevage, et de toute façon ne contribuaient pas aux travaux agricoles, activité d'abord féminine dont il était impensable qu'ils y participassent car alors serait rompu l'isolement où ils devaient être maintenus (46); et c'est probablement la raison de

46) affleure là aussi cette tension symbolique récurrente chez ces Bantous qui a été explorée chez les Mbeere par GLAZIER (1976), selon laquelle il y a une incompatibilité entre la reproduction des troupeaux et des humains qui ne font qu'un, et

l'emphase particulièrement nette mise sur le *gaaru* qui apparaît alors comme un garant, un moyen de surveiller ces "êtres de la brousse".

Cette interprétation peut aussi se nourrir du travail de FADIMAN (op.ci.) consacré à la guerre chez les Meru: il a surtout enquêté chez les Imenti à une époque où il y avait encore des témoins de l'époque pré-coloniale, et a rapporté une documentation orale très abondante. Il décrit des pratiques d'organisation et de contrôle strict des raids des guerriers du *gaaru* par les pères du pays. Il s'émerveille à juste titre des tactiques et des stratégies utilisées et y voit le signe de la maturité de ces sociétés que la colonisation a certes vaincues mais injustement qualifiées de barbares et anarchiques. Soit. Mais on peut interpréter différemment cette codification minutieuse de la guerre chez ces Meru; les Imenti sont particulièrement tournés vers l'agriculture et ont d'ailleurs défriché les forêts d'altitude au-delà du niveau utilisé par les Igembe. Leur guerriers étant hors jeu pour l'activité agricole, le système du *gaaru* et de la guerre très codifiée sont peut-être tout simplement le moyen de contrôler ces individus qui doivent attendre leur tour. FADIMAN évoque à leur propos la chevalerie médiévale mais il n'exploite pas son intéressante intuition; le code de la chevalerie médiévale s'est précisément élaboré à partir du moment où les mœurs guerrières des féodaux n'ont plus été compatibles avec l'affermissement de l'Etat royal. On pourrait dire ainsi que les pratiques guerrières des célibataires étaient d'autant plus codifiées et surveillées qu'ils étaient inactifs et donc dangereux pour le pouvoir des pères. Cette tendance au confinement résidentiel et chevaleresque des fils circoncis jointe à une discipline tatillonne, qui s'affirmerait chez des populations plutôt agricoles, permettrait d'esquisser la trajectoire comparatiste

celle de la terre; les guerriers qui sont du côté de la brousse peuvent s'occuper des troupeaux mais il y aurait une incongruité à ce qu'ils cultivassent, et le défrichement de nouveaux jardins était effectué par les hommes mariés ou les non-circoncis.

suivante: BERNARDI (1985: 94-111) a, de façon intéressante, dégagé un modèle résidentiel de "classes d'âge" en évoquant, aux côtés des cas ouest-africains des Afikpo du Nigeria et des Lagunaires de Côte-d'Ivoire, celui des Nyakyusa, agriculteurs bantous du Sud tanzanien, où les fils s'en vont fonder leur propre village (47). On aurait ainsi un pôle extrême où l'exclusion des fils, sans se jouer, -semble-t-il, dans le cadre d'un système de classes générationnelles, s'obtient par leur ségrégation résidentielle et leur installation à la périphérie. La "bonne société" (pour traduire le titre de l'ouvrage de M. WILSON 1951 "Good Company") n'est pas tant le regroupement des fils que leur séparation des pères, et la question est d'abord de respecter l'évitement entre générations adjacentes. A l'autre extrémité le cas des éleveurs ou agro-pasteurs à classes générationnelles où les nécessités de l'économie permettent de tenir ces fils à distance tout en utilisant leur indispensable contribution. Les Meru s'intercalent et par les variations dont ils font preuve, révèlent qu'ils travaillent sur deux modes de réalisation du rapport d'évitement générationnel, le mode territorial et le mode classificatoire, qui ont comme but commun l'exclusion contrôlée des fils; l'organisation en *gaaru* et l'assimilation du guerrier au monde de la

47) la population de chaque village est d'âge à peu près homogène, mais le ressort de l'organisation est que les fils ne doivent pas demeurer chez leur père, lui-même étant intégré dans un village composé uniquement de pères. Passé l'âge de dix ans, les fils s'installent à la périphérie; quand les différences d'âge sont trop prononcées, un village se clôt et un nouveau s'ouvre pour accueillir les fils plus jeunes (WILSON 1951:21). Tant qu'un fils n'est pas marié, il cultive les jardins de son père. Tous les 30 ans environ, une cérémonie de transmission des pouvoirs contraint les pères à déménager et à céder la place à leurs fils parmi lesquels seront choisis les nouveaux chefs de village. Des phénomènes de dérives démographiques apparaissent, qui font que certains fils trop vieux ou trop jeunes au moment de cette transmission, n'exerceront jamais en fait le pouvoir (32). Dans son bilan des travaux de l'anthropologie sociale britannique d'où il dégage la "structure des groupes de filiation unilinéaire", FORTES repère bien les caractères originaux de cette société qui met d'abord l'accent sur l'évitement entre générations adjacentes (1953:19,35).

brousse utilisent ces deux façons de séparer les générations adjacentes, le mode spatiale-résidentiel "type Nyakyusa" et le mode classificatoire des systèmes générationnels qui reste ici prépondérant. Les principes de la séparation des générations et de l'organisation territoriale qui fonctionnent conjointement dans ces sociétés, à quoi on peut ajouter les questions de transmission de pouvoirs, permet enfin d'intégrer comparativement les Nyakyusa toujours considérés comme un cas unique, isolés qu'ils sont au sud de la Tanzanie.

C3. Les relations entre les sections territoriales.

Ainsi constituée de l'intérieur autour de son *gaaru/kiama* (sa ou ses maisons de guerriers et le conseil des pères), la section territoriale n'en n'est par pour autant la limite extérieure de la politique meru: existent aussi des relations inter-*gaaru* ou inter-sections territoriales. Un ensemble de *gaaru* voisins formaient une espèce de fédération appelée elle aussi *mwiriga*. Par exemple, le *gaaru* de Athiru Gaiti entretenait ainsi des relations avec les *gaaru*-sections territoriales de Maua, Antũbũchio, Akachio, Njea. A notre connaissance ces fédérations de *gaaru* ne portaient pas de nom propre, sauf à utiliser le terme d'"Igembe", considéré comme un *mwiriga* différencié de celui des voisins, les Tigania; il est effectivement possible que chacun de leur côté Igembe et Tigania fédéraient tous les *gaaru*, mais nous ne savons pas dans quelle mesure ces ethnonymes sont une création de l'époque coloniale. Il faut maintenant rechercher les façons dont étaient créés et entretenus les rapports dans ces fédérations de *gaaru*, ce qui revient aussi à s'interroger sur l'élargissement des liens dans ces politiques à pouvoir diffus.

Les *gaaru* voisins communiquaient entre eux à distance par la corne du *gaaru* (*rugoi*), imposante trompe creusée dans une corne d'antilope dont le son porte assez loin, et qui était avec le tambour du *gaaru* en dépôt

auprès d'un père; les guerriers ne devaient pas en faire un usage abusif; on l'utilisait pour appeler à la rescousse des guerriers de *gaaru* voisins face à une attaque d'ennemis trop nombreux, ou encore au moment de la circoncision; de nos jours ce seul usage rituel a subsisté. Les guerriers de *gaaru* voisins ne devaient pas se battre; un exutoire à leur "esprit de *gaaru*" était trouvé dans l'organisation par les pères de grandes séances de danses; occasion de grands rassemblements festifs auxquels tout le monde assistait, qui dans certains cas dégénéraient en bagarres avec les non-circoncis car ces danses étaient l'occasion d'attirer l'attention des jeunes filles de la classe qui leur était adjointe et considérée comme la classe de leurs futures épouses (48); les non-circoncis étaient tenus à l'écart mais vu l'âge de certains circoncis, ces rassemblements étaient parfois aussi une occasion de multiplier les provocations, car les non-circoncis ne devaient en principe courtiser en aucune manière les filles de la classe qui était réservée aux guerriers, règle difficile à appliquer quand les circoncis étaient de plus en plus jeunes et les non-circoncis de plus en plus vieux, *overageing* oblige. Tout cela nous a été évoqué à satiété par les anciens et est corroboré indirectement par les archives coloniales où il s'avère que très rapidement ces rassemblements pour les joutes combattives des non-circoncis et chorégraphiques des guerriers ont été interdits, et ce à plusieurs reprises, preuve que cette injonction était difficilement acceptable par les Meru et que les autorités coloniales redoutaient particulièrement ce genre de rassemblement. Cette séduction des filles par des démonstrations de bravoure au combat ou des prouesses chorégraphiques pose aussi la question des limites territoriales des alliances et de la présence d'autres liens entre ces différentes sections.

Nous n'avons trouvé aucune règle explicite d'endogamie ou d'exogamie

48) les guerriers n'avaient, en principe, pas le droit de leur adresser la parole: ces rassemblements étaient la seule occasion où pouvaient s'exprimer au grand jour ces démonstrations séductrices.

liée à ces sections territoriales, sinon sous la forme de l'exogamie du *mwiriga*/clan; le glissement sémantique de *mwiriga* entre "clan" et "section territoriale" permet de penser que l'idée d'une exogamie de section territoriale n'est pas complètement absente. Dans nos relevés des alliances conclues par deux clans (*cf* plus bas) on trouve une répartition entre des mariages intra-communautaires, c'est-à-dire entre sous-sections territoriales, et extra-communautaires (entre sections territoriales) qui alors s'étendent aux communautés voisines ou même franchement éloignées; il est donc probable que le niveau de la fédération de *gaaru* entre lesquels la paix devait régner, correspondait aussi à une aire d'échange matrimonial dont l'extension était vraisemblablement portée par les contraintes et les avantages de l'étagement des écosystèmes. Dans les Nyambeni ces fédérations s'étendaient sur les flancs des versants, liant ainsi des communautés en amont et en aval comme le montre aussi l'aire d'extension des mariages qui se faisaient plutôt selon le "sens de la pente" que latéralement. Quand on sait par ailleurs que les relations étaient bien meilleures entre alliées qu'entre consanguins, on ne peut s'empêcher d'imaginer que ces alliances ouvertes géographiquement sur les variations d'altitude étaient aussi une façon de tirer parti de l'étagement des écosystèmes; effectuée en contrebas, les cultures de céréales étaient de belle et rapide venue mais pouvaient être réduites à peu de chose du fait d'une arrivée tardive ou d'une absence des pluies, ou d'invasions de sauterelles. En altitude où les températures baissent sensiblement, les récoltes mûrissent lentement mais sûrement car les précipitations ne font pas défaut (ce serait plutôt l'inverse) et les sauterelles ne menacent ni les tubercules ni les bananiers. En période d'abondance pluviométrique, les récoltes des hautes terres représentaient un appoint apprécié ou à usage rituel indispensable, mais devenaient cruciales quand les récoltes venaient à échouer en contrebas. Les agriculteurs de l'aval toujours plus riches en bétail,

avaient alors la ressource d'en échanger en contrepartie de produits d'altitude dans le cadre de leur réseau de relations, où l'alliance mais aussi des contrats de bétail étaient des supports privilégiés. Dans sa présentation de l'agriculture traditionnelle meru, le géographe BERNARD a, probablement par souci de simplification, donné une image trop réductrice de l'exploitation des écosystèmes montagnards. Bien que s'enchaînant rapidement, les zones écologiques ne s'étendent pas moins sur des distances longues à franchir à pied, et la zone de peuplement préférentiel entre 1200-1800 mètres connaît en fait une disjonction entre les communautés qui exploitent les contrebases et celles qui sont installées plus haut. Ainsi l'illustre le transect du versant est des Nyambeni sur lequel nous avons travaillé; entre 1900-1600 mètres s'étend la plus haute aire de peuplement représentée par les communes de Kiegoi et de Maua; entre 1600-1200 mètres on en trouve une deuxième représentée par les communes de Athiru Gaiti et Igarirũko. Les mariages (anciens et même contemporains) se font entre ces communautés qui s'échelonnent selon la pente. Dans son article de 1979 BERNARD soulève la question de l'existence d'un troc actif à l'époque pré-coloniale sans qu'on puisse trouver des traces sûres de marchés constitués. Or cette disjonction de la répartition des groupes domestiques dans la zone de peuplement suffit à elle seule à alimenter ces échanges de produits agricoles organisés par les femmes qui seules portaient à dos des surplus de grains, de bananes et de tubercules. Les hommes, quant à eux, tissaient des liens économiques par les contrats de bétail "gwato": alors que le petit bétail et les taureaux pouvaient s'obtenir en échange de produits agricoles qu'un adulte tirait de son groupe domestique, les vaches étaient un élément au total "captif" dont l'acquisition, pour celui qui n'en n'a pas, était très codifiée et révèle une sorte de pénurie organisée: en dehors du raid, de l'héritage et du *rũracio* (la compensation matrimoniale), seul ce contrat permettait d'en obtenir. Un adulte louait une vache en

échange uniquement d'un taureau et de rien d'autre, le taureau lui pouvant être obtenu via des échanges successifs de produits agricoles contre du petit bétail, eux-mêmes échangés contre un taureau; la première génisse à naître revenait au locataire (49) qui rendait ensuite la vache porteuse à son propriétaire. Les descendantes de cette génisse ainsi acquise, portaient des noms spéciaux au même titre que la génisse qui est un des éléments de la compensation matrimoniale. Enfin ces échanges entre zones écologiques complémentaires étaient aussi particulièrement actifs dans les Nyambeni en raison du contraste marqué entre les versants au vent et les versants sous le vent.

Ces complémentarités économiques (qui n'excluent pas des déséquilibres, parfois réversibles, au profit des éleveurs), pacifiaient les échanges et favorisaient la constitution des fédérations; on peut en prendre pour preuve *a contrario* l'exemple d'une rivalité célèbre de sections dans le Nord-Tigania qui est divisée en deux fédérations dont les guerriers se battaient souvent, les Kienjai et les Muthara. Or ces deux sections occupaient les mêmes niches écologiques en contrebas des Nyambeni et pratiquaient toutes deux un élevage important, ce qui fait qu'aucune complémentarité économique pouvait favoriser leur rapprochement et que leur mode de relation était sous le signe de la concurrence. Le souvenir de ces rivalités n'a nullement disparu, elles s'expriment encore quand les troupeaux viennent s'abreuver à une source d'eau minérale salée très recherchée des éleveurs et située à une quinzaine de kilomètres au nord-ouest de Kienjai (Laaria): les Kienjai, quand ils sont en petit nombre, laissent toujours passer les Muthara réputés trop batailleurs.

Mais si des échanges matrimoniaux ou de troc existaient qui animaient les relations entre sections territoriales, il n'en reste pas moins que ces fédérations de *gaaru* étaient des communautés aux limites

49) tout mâle qui venait à naître auparavant allait au propriétaire et non au locataire.

floues car c'est de proche en proche qu'elles se constituaient: un jour tel *gaaru* pouvait s'allier à tel autre *gaaru*, puis plus tard l'ignorer ou finir même par se battre pour des questions de vol de bétail par exemple. Cette fluidité des limites de fédération de sections et les recompositions qui s'y effectuaient, signifiaient aussi que ces ensembles se chevauchaient, ce qui introduisait un flou, mais peut aussi être considéré comme un moyen d'extension des relations politiques qui finissaient par englober de manière "informelle", certes, mais réelle l'ensemble des sections des Nyambeni: Igembe et Tigania entretenaient des relations dans l'ensemble pacifiques, ce qui se traduit encore de nos jours par une grande homogénéité linguistique et culturelle, alors que les autres Meru *stricto sensu*, les Imenti, outre leur réputation d'être les ennemis des Tigania/Igembe, font montre de différences dialectales marquées et de variations culturelles significatives; pour n'évoquer que leurs générations, alors que leurs systèmes sont communs, les onomastiques divergent: celles des Tigania et des Igembe sont identiques et se différencient de celle des Imenti, et ce depuis longtemps si on s'en tient aux listes qui ont été reconstituées. Le mode de propagation des noms est d'abord lié au rythme de l'avancement du système qui doit être le même dans les Nyambeni et chez les Imenti, et les cérémonies de transmission des pouvoirs donnaient lieu aux mêmes affrontements soigneusement surveillés par l'administration coloniale. L'adoption de noms différents reflète donc l'existence de deux "zones d'échange" différenciées: les cérémonies s'effectuaient de proche en proche, certaines grandes sections ayant la réputation de donner le signal. Les *Mugwe* (cf plus bas) finissaient par donner les noms définitifs de générations mais ils entérinaient plus qu'ils n'imposaient ces dénominations: en Tigania nos vieux informateurs nous ont raconté des cérémonies d'adoption de noms de générations masculines et féminines qui se passaient de *mugwe* ou autre: des noms que la rumeur avait

propagés finissaient par être auto-proclamés à l'occasion de grands rassemblements de section; cette autogestion des noms ne veut pas dire que le principe du *Mugwe* était inopérant, mais que concrètement les populations s'auto-organisaient. Là encore la géographie peut rendre compte des divergences entre les Meru des Nyambeni et les Meru du mont Kenya (les Imenti). Tigania et Igembe sont dans l'ensemble en complémentarité écologique; les Tigania avaient la réputation d'être plus riches du fait de leurs gros troupeaux, qui introduisaient un terme d'échange en leur faveur car il leur coûtait moins de se procurer des denrées agricoles contre du bétail qu'aux "agriculteurs" d'altitude d'échanger des denrées contre du bétail; mais comme on l'a esquissé précédemment, les échanges selon la pente permettaient d'amortir les revers de fortune provoqués par les sécheresses, les épidémies ou les raids, calamités qui survenaient souvent conjointement (50). Cette complémentarité était telle que par exemple les populations des Nyambeni ne donnent aucun signe d'une disjonction éventuelle entre sections des hauts et sections des bas comme c'est le cas des Pokot, ou plus proches des Meru, des Embu du haut et des Mbeere du bas (SABERWAL 1970, GLAZIER 1985). Les Meru Imenti quant à eux vivaient de l'étagement des écosystèmes utiles aux flancs du mont Kenya: semblables en gros à ceux des Nyambeni, ils offraient les mêmes potentialités productives, ce qui empêchait la formation d'une zone d'échange. On peut même penser que si la conquête coloniale n'était pas intervenue, Meru du

50) durant la dernière grande sécheresse de 1984 qui dura trois saisons consécutives, les secours alimentaires tardèrent à arriver dans le district de Meru; les communes d'altitude virent comme autrefois des Meru monter à la recherche de nourriture, vendue alors au prix fort, ce que tous ne purent s'offrir. Cette réapparition d'un vieux courant selon la pente ne doit pas cacher que de nos jours les destins se sont inversés: les hautes terres qui étaient peu appréciées et considérées comme froides et pauvres, sont maintenant les étages producteurs de richesses car le thé, le café et la *mirra* y poussent, alors que les basses terres sont vouées à l'incertitude des pluies et aux fluctuations peu avantageuses des cours de la viande.

mont Kenya et Meru des Nyambeni auraient continué de diverger en groupes de plus en plus différents. Les liens des Meru/Nyambeni et des Meru/Kenya étaient sous le signe de la discontinuité et de l'hostilité. Une forêt limitrophe intentionnellement non défrichée ("Imenti Forest") les séparaient, obstacle aux incursions des Maasai ou des Samburu mais aussi des Tigania (qui pour certains sont des Maasai sédentarisés après les guerres du XIX siècle). Sur les Nyambeni s'agrégeaient des fédérations meru de *gaaru* échangistes qui avaient très peu de rapports avec les fédérations Imenti, mais qui en revanche entretenaient des liens avec les pasteurs ou agro-pasteurs des basses régions environnantes. Mais avant d'aborder ces rapports qui nous mènent aux confins de la politique meru, il nous faut finir d'examiner la question de l'organisation territoriale à partir d'un personnage heureusement sauvé de l'oubli par BERNARDI (1959), le *Mugwe*.

C4. Du *Mugwe* dans l'organisation territoriale et la politique meru.

Ce personnage intrigant et devenu célèbre dans la littérature ethnographique, soulève de nombreuses questions; nous nous intéresserons ici à sa position et aux rapports qu'il entretient avec les structures précédemment présentées. BERNARDI a clairement souligné l'articulation du *Mugwe* avec les "classes d'âge" et son analyse a été un des points de départ de notre intérêt pour les Meru. Il a également mis à jour le couple *Mugwe*/territoire, et ses données jointes aux nôtres permettent de mieux cerner l'organisation territorialo-politique des Meru.

Structurellement, le *Mugwe* chez les Tigania/Igembe est dans une position "simple": il est à la convergence du système générationnel et de la territorialité, et le lieu principal de son intervention rituelle est le *gaaru* dont nous avons déjà dégagé le rôle de point focal dans l'organisation territoriale.

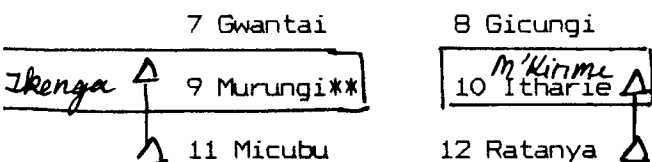
Comme nous l'a résumé un vieux Meru-Igembe, "*nthukî imwî, mûgwî*

imwi" ("une génération, -ou plus exactement une fraction de génération-, un *Mugwe*"). Toute transmission de pouvoir entre fractions de génération qui signifiait que le pouvoir changeait de patrimoine générationnelle, s'accompagnait de la promotion d'un nouveau *Mugwe*. Il est de la classe des Pères au pouvoir et à ce titre il est en rapport de Père/fils avec la classe des guerriers, relation que BERNARDI n'a pas complètement dégagée du fait de sa saisie par le critère d'âge des classes *meru*, mais que son ethnographie traduit clairement: "The election and retirement of the *Mugwe* is closely related to the formation of the age-classes, and hence with the alternating divisions of the age-system. M'Ikenga is himself a member of the age-class *Murungi*, and held office as leader of *Michubu*. M'Kirimi is of the *Itharie* age-class and he is the *Mugwe* for *Ratanya*" (1959:37), bilan ainsi tiré à propos des *Mugwe* du sud-Tigania qui s'étaient succédés en raison de l'ouverture en 1956-57 d'une nouvelle fraction de génération à la circoncision (les *Ratanya*). Ce même rapport Père/fils peut être retrouvé facilement dans la configuration *Igembe*: "M'Mugambi, the *Mugwe* for *Ratanya*, is himself a member of the *Ithalie* age-class. *Muruku*, the *Mugwe* for *Micubu*, is himself of *Kiramuya* age-class. The structural distance between them should be noted as it is not without significance. It should also be noted how the election of the *Mugwe* follows the two alternating divisions" (33).

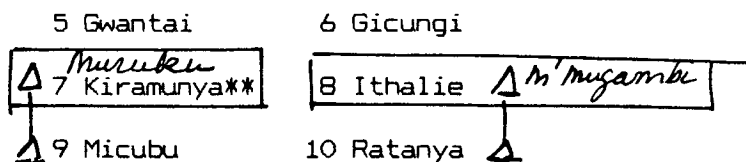
Schéma récapitulatif des données de BERNARDI auxquelles on a rajouté la mise en relation générationnelle des *Mugwe* cités ci-dessus et quelques notes explicatives.

<u>Tigania-sud</u> (36)		<u>Igembe</u> (33)	
NTIBA	KIRUKA	NTIBA	KIRUKA
1 Ntangi*	2 Mbaine*		
3 Likinju	4 Ratanya	1 Micubu	2 Ratanya
5 Lubetaa	6 Miriti	3 Lubetaa	4 Miriti

Tigania (suite)



Igembe suite



(*) les noms supplémentaires 1 et 2 sont assez souvent énumérés en tête comme les plus anciennes générations connues et parfois présentés en tant que dénomination des patrimoitiés. Cela ne signifie en rien que les fractions 3 et 4 leur ont effectivement succédé. De 3 à 12 chez les Tigania et de 1 à 10 chez les Igembe, on a tout simplement un cycle complet de l'onomastique générationnelle (cf Ch III).

(**) les noms 9 ou 7 sont interchangeableables (y compris avec un troisième "Kobai"); ils correspondent à la fraction de génération contemporaine de la conquête coloniale. Cette variabilité dans l'onomastique qui ne se retrouve que pour cette fraction témoigne des perturbations de cette époque.

NB: la numérotation de BERNARDI traduit l'ordre successif des "classes d'âge".

Position des Mugwe cités par Bernardi

Sa position en "père de guerriers" dans la patrimoitié générationnelle au pouvoir, signifie d'abord simplement que, comme les autres pères, il est en charge des affaires du pays, de sa prospérité et de celle des guerriers qui ne font qu'une en fait. Il se distingue de ses "confrères" de deux manières: a) sa fonction appartient à un lignage ou à un clan où les *Mugwe* sont choisis à chaque promotion d'une nouvelle fraction de génération; b) les spécifications de son activité qu'on peut qualifier de "rituelle" par opposition à celle des pères davantage tournés vers les affaires séculières (51). Son activité était essentiellement rituelle mais dans un certain domaine qui ne se confond pas avec le travail d'autres experts rituels, comme le devin guérisseur par exemple. Le *mugwe* oeuvre pour le bien-être général ("il protège le pays", *kumenyera nthiguru*,

51) cette opposition ne doit pas être trop tranchée car tout père peut oeuvrer rituellement au bénéfice de sa famille.

p.105) qu'il active en agissant dans les domaines suivants: il bénissait les *gaaru* nouvellement construits, autorisait en accordant sa bénédiction les raids et le mariage des guerriers, donnait leurs noms aux nouvelles fractions de pères et de mères. Il est donc au point d'articulation majeur de l'avancement du système générationnel. Mais son souci particulier est le bien-être des guerriers; comme nous l'a raconté une vieille dame à propos du *mukiamo* des Nord-Tigania (terme synonyme de *mugwe* mais qui signifie tout simplement "membre du conseil" -BERNARDI 37-), si les guerriers étaient malades ou malchanceux ou que la période d'activité d'un *Mugwe* correspondait à une ère de calamités, non seulement on changeait de *mukiamo* mais encore on choisissait une autre famille qui détiendrait la fonction. Nous n'avons aucune trace d'un changement effectif de *mukiamo*, mais le commentaire est clair: le *mugwe/mukiamo* est responsable de la prospérité des guerriers et plus largement du pays, et la nécessité d'un changement de *mugwe* par *nthuke* devient alors plus explicite; la capacité d'un *mugwe*, comme celle des Pères, ne dure que le temps d'une fraction de génération, et de même qu'il faut une succession de générations, il faut un nouveau *Mugwe*. A cela on peut ajouter que l'animosité entre les deux patrimoitiés entretenue par la croyance que l'autre moitié est fautive de désordre et de malheur, s'accommodait mal d'un non-renouvellement du *Mugwe*, et on a là encore une manifestation de la bipartition de la société; la prospérité liée à un *mukiamo* est aussi appelée *gītiba kia ukiamo*, autre usage de *gītiba* lié à ce personnage qui contient alors les sens de perpétuation, de prospérité et de patrimoine générationnelle.

La bénédiction des guerriers, le don des noms se faisaient au cours de visites que le *Mugwe* rendait à chaque section territoriale, et quand un nouveau *mugwe* était installé, des représentants des sections territoriales de son ressort venaient lui confectionner un manteau de peaux noires et retaper sa maison. Ce parcours et ses déplacements sont claires, le *Mugwe*

n'est pas d'une section territoriale mais de toutes les sections territoriales de son ressort; il est donc le point de référence d'un ensemble de *gaaru* et définit une communauté territoriale au delà du niveau de la seule section. A cet égard BERNARDI a constaté un phénomène révélateur en région Tigania (10-11,35-38,49,145): une division s'y repérait entre les Tigania du sud (les Igoki) qui reconnaissait un *Mugwe* et ceux du nord (les Athwana), un *Mukiama*, ce qui se traduisait par un décalage noté par BERNARDI dans l'effectuation des cérémonies de transmission des pouvoirs: "The dual divisions of the Tigania had reached a stage of virtual independance which, had it not been checked by modern administration, would very probably have led to the formation of two new sub-tribes. The two divisions still consider themselves Tigania, but the process of separation had gone a long way, as is shown by the performance of the age-rituals, the initiation and the *ntuiko*, held independently of one another. The Mukiama of the Athwana-Tigania is described and regarded, to all effects, as a Mugwe proper and the Athwana centre around him in the same way as the Igoki-Tigania centre around the Mugwe" (145). Qu'une division se soit finalement dessinée entre ces Tigania n'étonne guère en raison de la simple distance, longue à parcourir à pied, qui sépare ces deux versants du pays Tigania, et la question se pose aussi de l'origine de cet ethnonyme (ainsi que des autres) qui initialement apparaît dans les archives administratives comme le nom des Meru au nord-est de la forêt frontière des Imenti. Cette scission territoriale est surtout intéressante par les logiques qu'elle révèle; en tant que point de référence pour un ensemble de sections territoriales, le *Mugwe* ne pouvait fédérer des *gaaru* au-delà d'une certaine distance, et quand le besoin s'en faisait sentir par suite de migrations ou de croissance démographique, des regroupements et des divisions de fédérations de *gaaru* s'opéraient, ce que résume un propos rapporté par BERNARDI: "*Agwe ni babainge na Ugwe ni bumwe, indi o muntu na*

nthiguru yawe, 'the Agwe are many and the Ugwe is one, but every man (mugwe) has his own territory'" (141). *Agwe* est le pluriel de *mugwe*; *ugwe* renvoie à la nature de ce pouvoir et pourrait être justement et maladroitement traduit en français par "ugwetude"; *nthiguru* (souligné par nous), comme nous l'avons présenté précédemment, exprime l'idée de souveraineté territoriale et dans ce contexte, il souligne le lien entre un *Mugwe* et son territoire particulier.

La structure de la politique meru pourrait se résumer par la formule suivante: *mugwe/nthuki/nthi/mwiriga* (*mugwe*/génération/pays/section territoriale) et l'apparition d'un nouveau *mugwe* signifie l'apparition d'une nouvelle politique, d'une nouvelle fédération de *gaaru*. Les processus de scission révèlent bien la position du *mugwe* dans cette formule; il est un point de référence qui permet de penser l'ensemble et quand les distances se rallongent, une recomposition s'opère qu'un nouveau s'en redéfinit. Œuvrant pour la prospérité de son pays, il n'intervient pas dans les affaires séculières qui sont du ressort des pères. Des sections qui dépendent d'un *mugwe* peuvent bien se quereller ou même s'affronter via leurs non-circoncis ou leurs guerriers, mais il revient aux pères de régler ces conflits et de ramener la concorde (*gkiri*: la paix, la concorde, par opposition à la discorde: *mateta* ou *matuma*). Des rivalités entre groupes différents peuvent dégénérer en guerre (*ndwa*: situation de guerre qui concerne alors tous les hommes en état de se battre, c'est-à-dire les guerriers mais aussi les non-circoncis et les hommes mariés) et là encore le devoir des pères est de ramener la paix (*gkiri*). Le *mugwe* réapparaît quand la gestion de la mort et de la vie est en enjeu au niveau du système générationnel, par exemple dans la bénédiction solennelle des guerriers qui partent pour la dernière fois en raid contre les ennemis, dans le droit qu'il détient de gracier un individu condamné à mort par le *njuri* ou de protéger un ennemi réfugié chez lui (BERNARDI 119). Au plus près du

principe abstrait qui génère le vivant, appelé Ngai ou Murungu, il est dans certaines bénédictions ce principe lui-même, et Ngai est parfois qualifié de *Mugwe*. Ce personnage que nous avons qualifié de "point sacré" (PEATRIK 1985) n'est pas un cas isolé; BERNARDI (161-168) l'a rapproché du Laibon des Maasai et des dignitaires du *gada* des Boran. On pourrait y rajouter pour les Bantous le cas du maître de la pluie des Zanaki, lié lui aussi aux classes générationnelles (BISCHOFBERGER 1972). Seule une saisie comparatiste de ces figures permettra d'isoler leurs caractères structuraux mais aussi les divers modes de territorialité définis par les systèmes générationnels.

La conquête coloniale rendit d'emblée caduc l'édifice territorialo-sacré de la polittie meru. On pourrait en résumé paraphraser et compléter le titre de l'ouvrage de BERNARDI, "The Mugwe, a failing prophet" par lequel il cherchait à évoquer l'échec de ce personnage à devenir un centre de ralliement et de résistance à la domination étrangère: "failing *mugwe*, failing *nthukĩ*, failing to preserve *nthukĩ*". La cassure n'en préserva pas moins la matrice symbolique; de nouveaux points de références, -nouveaux pères qui tinrent le pays et nouveau *mugwe*-, apparurent qui vinrent de l'extérieur et finirent par donner à penser un nouvel ordre de la société: *thirikari* (de *askari*, garde armé) terme qui qualifie le pouvoir colonial et l'Etat indépendant. Les missionnaires quant à eux ne tardèrent pas à réaliser tout le profit synchrétique qui pouvait être tiré du principe abstrait qui organisait le vivant; il leur fut aisé de transformer Ngai et Murungu en manifestations meru du dieu de la Genèse. Le mythe d'origine historique des Meru par lequel ils durent, pour échapper à leurs dominateurs, franchir une étendue d'eau, vint parachever la translation; là encore les vieilles outres du symbolisme refonctionnèrent pour faire du vin nouveau.

D. LES LIMITES EXTERIEURES DE LA POLITIE MERU ET LES RAPPORTS DES MERU ET DES NON-MERU.

Le prix du sang est un bon marqueur des limites extérieures de la politique meru; le meurtre d'un congénère donnait lieu à divers versements supervisés par les pères au pouvoir; celui d'un *maitha* (un ennemi) apportait la gloire et requérait un rituel de réinsertion. Ce principe posé, il reste que la qualification d'"ennemi" était fluctuante et qu'existaient des catégories intermédiaires. Echappaient à la qualification d'"ennemi" les Turkana, les Rendille. Les autres, c'est-à-dire les Borana, les Samburu et les Maasai avaient un statut réversible d'ennemis. Du côté des Bantous, les "pires ennemis" étaient les Tharaka, ensuite les Imenti; les Kamba étaient les seules Bantous avec lesquels les relations étaient à peu près régulièrement cordiales.

Quoiqu'il en soit de ces hostilités plus ou moins assises, là-encore une complémentarité économique tempérait les relations. Les pasteurs montaient échanger du petit bétail et des peaux dont les Meru étaient très demandeurs (52), contre des grains, de la *mirra* et aussi du tabac et des produits de forgerons. Les hostilités pouvaient éclater quand des troupeaux de Boran, Rendille, Samburu... empiétaient trop sur les terrains de parcours meru, mais pas autant qu'on pourrait le penser. En saison humide les troupeaux meru descendaient alors que les autres pasteurs étaient au large profitant de leurs propres pâturages. Quand la sécheresse se précisait, les Meru remontaient vers leurs hautes collines, et décalés en contrebas les pasteurs en faisaient autant, ce qui signifie que les accrochages ne se produisaient que lorsque les sécheresses étaient accentuées. Les troupeaux ne se mélangeaient qu'exceptionnellement: on en veut pour preuve les différences morphologiques de leurs bovins, tous deux

52) signalons que les peaux étaient la seule matière première utilisée pour faire les vêtements et les couvertures, et que les températures sont particulièrement fraîches en altitude.

à bosses. La race meru est typiquement une race de montagne, basse sur patte et rablée (53), alors que celle des Borana est de grande taille. Les rapports avec les pasteurs se nouaient aussi dans un des trois lieux considérés comme sacrés par les Meru et vers lesquels un père se tournait successivement quand il demandait à Ngai de protéger un fils qui allait se faire circoncire. Dans le prolongement NE des Nyambeni existe un site grandiose constitué par un énorme cratère qui domine les étendues sèches environnantes, appelé Igombe (du substantif *ngombe*, vache ou bovin). Il appartient aux Tigania/Igembe qui en partagent l'usage avec les pasteurs, les Borana principalement. En saison humide les Meru y conduisaient leurs troupeaux car l'espace qui sépare les Nyambeni de ce volcan était une aire de pâturages continus, et le fond du cratère était rempli d'une eau un peu salée et reconstituante. En fin de saison des pluies les Meru remontaient sur leurs hautes collines au fur et à mesure de l'assèchement des pâturages et quittaient le cratère dont l'eau devenait trop salée pour leur bétail. Du nord arrivaient les troupeaux qui pouvaient se contenter des pâturages asséchés et étaient capables de s'abreuver à cette eau plus salée, alors un des rares points d'eau accessibles. Des Meru y séjournaient aussi pour exploiter le sel qui se dépose par évaporation. Ces salines étaient leur propriété; les croûtes étaient découpées en pains enveloppés dans des feuilles sèches de bananier qui étaient rapportés à dos d'âne dans les Nyambeni et par chaînes de troc redistribués, paraît-il, jusqu'aux Kikuyu. Les pasteurs n'exploitaient pas ce sel, peut-être s'en procuraient-ils sur place; l'accès au cratère des Meru était libre pour les éleveurs à condition qu'ils effectuent en signe de leurs intentions pacifiques un rituel où de la bouse de vache est projetée sur les parois du chemin d'abord encaissé qui mène au fond du cratère (54).

53) les Tigania hésitent encore à croiser leurs vaches avec des races européennes, ce qui se fait fréquemment au Kenya; ils jugent ces bêtes trop fragiles et coûteuses à l'entretien.

54) cette région s'est désormais désertifiée et les Meru n'y

Un autre exemple d'échanges entre pasteurs et Meru était les expéditions "*tibu*"; les femmes partaient accompagnées de guerriers dont les lances étaient masquées en signe de paix. Elles emmenaient des céréales et du tabac, et allaient l'échanger contre des chèvres ou des peaux diverses chez les Samburu au nord-ouest ou plus rarement, chez les Tharaka au sud. Il n'y avait pas de lieu de marché et les échanges se faisaient à domicile. L'existence de ce type d'échanges est aussi attestée par GLAZIER (1985: 57-61) entre les Mbeere et leurs voisins (appelé alors *tubu*). En 1912, -soit au tout début de la domination coloniale-, l'administrateur du district fait le bilan de l'activité commerciale: "...Outside the trading centres i.e. les quelques marchés installés par l'administration , the principal native trades routes are as follows: with Ukambani particularly from the Igembe end of the district the chiefs products taken out are sold: honey, tobacco, and beeswax which are exchanged for skins and livestock. With the Samburu: grain and flour, honey, salt and tobacco are exchanged for livestock. With Laikipia, flour, honey, illisible , and particularly tobacco are exchanged for livestock, skins and rupees. With Mwimbi and Chuka principally from Tharaka, tobacco, salt, ghee beurre , skins, knives and axes are exchanged for livestock and rupees..." (DC/MRU/1/1/1912, rubrique *Trade*).

On peut évoquer aussi un conflit révélateur de l'ambivalence des rapports entre des pasteurs et des Meru (mais aussi entre les Pères et les guerriers comme on va le voir) consigné dans les archives coloniales (55) et donc assez précisément daté. A l'époque de la première guerre mondiale, des Rendille étaient montés sur les Nyambeni à Njea pour y échanger du bétail et des peaux contre des grains et du tabac. A leur retour, ils

mènent plus de troupeaux; l'exploitation du sel continue et elle est toujours le privilège des Meru/Nyambeni. Mais elle est maintenant assurée par des familles meru indigentes qui trouvent là leur seul revenu monétaire; les Borana ont reculé devant les arrivées massives de Somalis.

55) DC/MRU/1/4/1939:78-80. DC/MBT/7/5/1/courrier de 1939-1941.

furent attaqués par des *nthaka* de cette section qui les dévalisèrent. L'affaire fut scandaleuse et les Pères réparèrent autant qu'ils le purent les préjudices causés par leurs "Fils", ce qui n'empêcha pas les Rendille de jeter une malédiction sur ces Meru. En 1939, le commissaire du district de Meru (c'était alors Lambert) fut saisi d'une requête qui émanait des Pères de Njea (qui, pensons-nous, sont probablement ces mêmes guerriers devenus à leur tour des hommes mariés): ils lui demandaient de retrouver ces Rendille car ils pensaient que les sécheresses et les maladies qui affectaient Njea étaient le résultat de leurs méfaits passés et de la malédiction, toujours active, qu'ils avaient encourue. Le commissaire de Meru prit contact à ce propos avec son collègue de Marsabit qui est le chef-lieu du district septentrional où résident les Rendille. Les recherches et les négociations furent longues mais finalement aboutirent; des survivants de cette expédition vinrent lever leur malédiction. Il en coûta fort cher aux Meru de Njea qui financèrent toute l'opération, y compris les cadeaux supplémentaires que ne cessaient de réclamer les Rendille. Cette affaire, outre l'éclairage qu'elle donne sur la qualité de l'autorité des Pères vis-à-vis des guerriers quelques années après la conquête coloniale, est intéressante car les Rendille et les Meru ont la réputation d'être en relation de *giciaro* (du verbe *guciarwa*, naître): c'est une relation de "frères de sang" scellée par le mélange des sangs de deux protagonistes qui se sont entaillés et qui aspirent le sang de l'autre. Des *giciaro* se doivent assistance mutuelle et ne peuvent ni se marier ni se battre; conclue à une époque indéterminée entre deux individus, cette relation s'hérite et peut concerner deux familles, deux clans, deux groupes, selon une transmission au principe assez vague, et on peut y mettre fin d'un commun accord. De toute évidence les guerriers n'avaient cure de cette relation, quand bien même ils la connaissaient, et curieusement les administrateurs qui étaient très intrigués par cette

affaire et la suivaient de près, n'évoquèrent nullement ce lien pour éclairer l'insistance des Njea à lever la malédiction. Simplement les relations se menaient plutôt au coup par coup à l'échelle d'une section et d'un groupe de pasteurs; des liens pouvaient exister comme le *giciaro* et la malédiction, mais ils s'actualisaient au gré des circonstances. LAMBERT a soigneusement relevé les relations *giciaro* entre grands groupes tribaux du district de Meru (56), donnant le sentiment d'une charte collective qui les lierait. Ces données peuvent être exploitées à des fins historiographiques mais plus difficilement à des fins sociologiques: dans ces sociétés qui étaient toutes à pouvoir diffus, ce type de relations "interethniques" se nouaient d'abord à l'échelle locale.

En bref, autour des Nyambeni, des complémentarités existaient qui au total créaient des échanges actifs et le plus souvent pacifiques avec les pasteurs en contrebas. La question subsiste d'échanges matrimoniaux entre ces Meru Nyambeni et les pasteurs du plat pays. Une chose est sûre: les Meru, les vieux particulièrement, sont de types physiques très variés, tant en taille qu'en couleur de peau qui va du noir le plus soutenu au presque blanc et ces Bantous furent initialement qualifiés de "Bantous Hamites". Nous n'avons pas entendu parler d'exemples de femmes meru ayant épousé des pasteurs pour au moins la raison qu'elles seraient parties, ou même de cas de pasteurs qui auraient eu dans ces montagnes une épouse Meru. En revanche autrefois des femmes Borana ont épousé des Meru comme nous l'ont laissé entendre certains de leurs enfants; étaient-elles des captives de raid? Il se peut aussi que ces femmes de pasteurs venaient aux époques de famine se réfugier dans les Nyambeni, comme c'est le cas, attesté dans nos relevés, de femmes Kamba: elles arrivaient, parfois avec des enfants, et devenaient épouses de Meru. Et jusqu'après la deuxième guerre mondiale, des Kamba avaient l'habitude de venir séjourner dans les Nyambeni quand la sécheresse

56) ce tableau fut repris de son manuscrit et publié par FADIMAN (1982: 35).

faisait rage dans leur région. Reste enfin le cas historiquement attesté de sédentarisation de Maasai de la défunte section Laikipia dans le Nord-Tigania, dont beaucoup d'habitants n'ignorent pas cette ascendance.

Cette évocation des échanges entre Meru et populations pastorales peut paraître trop courte. Il nous a semblé utile de décrire même rapidement leurs liens car les affirmations usuelles sur l'hostilité permanente des "agriculteurs" et des "pasteurs" rendent mal compte de ce que nous avons trouvé; il y faudrait un développement plus long mais il nous emmènerait trop loin de notre sujet. Nous avons simplement recherché les limites les plus extérieures de la polittie Meru/Tigania-Igembe, qui se dessine le long des contacts coopératifs ou agressifs avec des groupes voisins et différents, ce qui nous a permis d'entrevoir une ethnogénèse par laquelle les Nyambeni apparaissent comme une région d'accueil de populations qui finissent par s'y fixer du fait de son écologie particulière, situation qui n'est pas sans rappeler le cas du riche écosystème que constitue le delta intérieur de l'Omo, où les Dassanetch se sont formés par les arrivées multiples de populations diverses et où les classes générationnelles et les sections territoriales ont fonctionné comme un *melting-pot* (57). N'était la colonisation qui a déclenché un processus de rupture de ces liens "selon la pente" et d'unification administrative "transversale", une entité se distinguait probablement autour des Nyambeni, fondée sur une complémentarité économique liée à l'étagement très rapide des écosystèmes, qui créait des courants d'échanges le plus souvent pacifiques entre les Meru Tigania/Igembe, et entre ces derniers et les pasteurs ou agro-pasteurs du bas, ou même plus lointains.

Ce continuum ne signifie pas qu'il y avait une indistinction entre les Meru et les autres, et l'appartenance à une section territoriale restait le discriminant décisif. On retrouve ainsi l'idée formulée

57) réexamen des données collectées par ALMAGOR chez les Dassanetch par TORNAY (1985) et PEATRIK (1985 b).

précédemment selon laquelle la souveraineté territoriale générationnelle et la communauté résidentielle exprimées dans les concepts liés de *nthukĩ*, *nthĩĩ* et *mwiriga* sont génératrices de liens sociaux et politiques.

CHAPITRE VII

POUVOIR, TERRITOIRE ET ORGANISATION FAMILIALE (2^e PARTIE)

Dans le chapitre précédent, nous sommes partie de la section territoriale, circonscription de base de la politique meru organisée autour de sa maison de guerriers et son conseil de pères, et avons recherché les rapports de diverses natures par lesquels s'élargissent les horizons de cette société à pouvoirs diffus. Nous entreprenons à présent le mouvement inverse que nous amènera à saisir la structure interne de ces communautés territoriales et l'organisation familiale.

A. ORGANISATION INTERNE DE LA SECTION TERRITORIALE.

Toute section territoriale est divisée en deux, trois ou quatre sous-sections territoriales, elles aussi qualifiées de *mwiriga* et identifiées par un nom propre. Ces sous-sections territoriales ont des limites nettes, et on ne peut ainsi appartenir à deux sous-sections; mais la sous-section représente plutôt un niveau intermédiaire de la vie communautaire et reproduit de façon atténuée le schéma de la section territoriale. S'y retrouve l'édification, provisoire cette fois-ci, de *gaaru*: quand grandissent trop de fils en attente de leur circoncision, signe démographique de l'état du système générationnel, leurs parents bâtissent des petits *gaaru* où se regroupent les non-circoncis de la sous-section en vue de leur appréciation quantitative et de leur surveillance; ils n'y restent qu'une année environ avant que soient organisés au niveau de la

section les rituels qui les mèneront au *gaaru* central. Ce niveau intermédiaire fonctionne donc de façon intermittente mais il est un point sensible de l'organisation générationnelle et peut être, quand nécessaire, le lieu d'assemblée des pères de ces sous-sections.

Un dernier niveau d'organisation territoriale se repère à l'intérieur de ces sous-sections; on y trouve deux types de regroupement qui ont tendance à se surimposer sans toutefois se confondre dans leur principe: des regroupements résidentiels (les *ntoora*) et des clans (dernier sens de *mwiriga*).

Quoi qu'il en soit des niveaux d'organisation territoriale, l'habitat meru est dispersé, mais ce caractère n'exclut pas la constitution de groupements résidentiels: ils sont appelés *ntoora*, substantif tiré du verbe *gũtoora* qui signifie "habiter", "résider". La traduction fréquemment faite de ce terme par "*village*" est particulièrement impropre car les groupes domestiques prennent bien soin de s'installer à l'écart les uns des autres. Aussi est-il préférable de qualifier de "voisinage" au sens de "ensemble de voisins", ces groupements identifiées par des noms propres qui sont le niveau local de la vie communautaire fondée donc sur la co-résidence (58). Ils disposent d'une clairière (*kearaa*), signe de leur communauté, qui est utilisée comme pâturage ou lieu d'assemblée: s'y retrouvent les conseils de pères et de mères qui organisent les rituels et règlent les conflits domestiques et de voisinage. Cette instance locale est au quotidien la plus importante; mais si un conflit n'arrive pas à y être réglé, le différend peut-être porté devant un conseil convoqué *ad hoc* de sous-section ou de section territoriale. La question se pose maintenant de la composition de ces voisinages et de la réalité des *mwiriga*/clan.

58) l'actuelle réforme foncière jointe aux densités très élevées met fin dans certains cas à ces règles proxémiques; on rencontre ainsi des voisinages à habitats jointifs qui peuvent laisser croire que les Meru s'organisent en hameaux. Mais les Meru n'apprécient guère cette situation.

Ce dernier sens de *mwiriga* renvoie à des ensembles patrilineaires présentés comme exogames, des clans donc, identifiées par des noms propres qui peuvent être différents de ceux des voisinages, mais ce n'est pas toujours le cas. Certains noms de clan se retrouvent dans les trois divisions meru mais les clans *stricto sensu* sont présentés en sous-ensembles des sous-sections territoriales. La question est donc de connaître la teneur de ces clans identifiés et localisés. Nous avons procédé au recensement de deux d'entre eux pris dans deux sous-sections territoriales d'une même section territoriale (Athiru Gaiti en Igembe). Le premier se révéla être un clan peu important, réduit à quelques familles dont les liens de filiation étaient clairs; on notait simplement que certaines familles voisines, pour certaines en rapport d'alliés, se déclarèrent comme faisant partie de ce clan, ce que dénia son porte parole, un homme important du conseil local. Il nous expliqua aussi qu'autrefois son clan était bien plus nombreux, que des malheurs se sont abattus, et désignant un espace d'un geste circulaire, que tous ces alentours étaient des siens; il ajouta enfin que les "X" sont en nombre bien plus important dans les sections d'altitude.

Le deuxième clan se révéla être un gros organisme dont le relevé fut long, et dont la composition fort hétérogène; c'est un agrégat de familles unies par des liens patrilineaires difficilement reconstitués. Parfois même ces liens s'avérèrent être finalement matrilatéraux, ou encore d'alliance ou de dépendance. Dans ce cas aussi ce clan tend à se confondre avec le voisinage, et souvent les "recensés" utilisèrent indifféremment les noms propres de clan et de voisinage. Ici donc, le modèle patrilineaire clanique viendrait légitimer ce qui est décisif la co-résidence.

Les Meru ont une mauvaise connaissance généalogique ou encore font preuve de peu d'intérêt pour ce genre de reconstitution; les données sont à peu près claires jusqu'aux grands-parents paternels; au-delà on a au mieux

l'énonciation de deux ascendants supplémentaires soit l'alterne de l'alterne, ce qui correspond à la profondeur d'un cycle générationnel *gītiba*. Mais des frères vrais nous ont donné des noms différents pour ces positions, et de surcroît nombre d'informateurs sont incapables d'aller au delà de l'arrière grand-père ou même du grand-père (paternel). En revanche les maternels sont bien connus jusqu'aux grands-parents maternels, mais sont évidemment hors sujet pour constituer des clans patrilineaires. Ces constatations soulèvent un certain nombre de questions qui peuvent être autant d'objections étant donné la popularité du modèle clanique lignager ou encore les remises en question excessives dont il a été l'objet (KUPER 1982).

-1/ Une des difficultés du recensement, et aussi de la mémorisation généalogique, tient au fait qu'un homme peut avoir jusqu'à sept noms successifs dans son existence (nom de naissance qui reprend celui d'un grand-parent paternel ou maternel; nom de non-circoncis donné clandestinement par ses pairs; nom de *nthukî*; nom gagné au combat (facultatif); nom d'homme marié qui brode sur le nom du père; nom de *Njuri* (facultatif); nom d'*ariki* qui idéalement reprend le nom du grand-père du grand-père paternel); cette "manie" des noms, dont on a vu à quels statuts ils renvoyaient, troublait d'ailleurs les recensements des administrateurs coloniaux et rendit particulièrement difficile l'établissement des fameux "*kipande*" c'est-à-dire ces passeports intérieurs que tout indigène devait avoir pour circuler en dehors de son district (59). Jusqu'aux grands-pères

59) citons le témoignage de BERNARDI (1959:24) qui fit son terrain durant le Mau-Mau: "Among the Meru to be given a name is a qualification of great consequence: it signifies an acknowledgement, a consecration of one's status in the eyes of society. Every Meru is given a number of names at different stages of his life". Puis il ajoute en note de bas de page: "In modern times, and especially during the Emergency, this has been a cause of embarrassment. It is very difficult to make the young Meru understand that they should keep one name only and stick it for good, if they want to avoid petty annoyances with all the cards and passes they have to carry at present".

paternels, on parvient, après un certain temps, à recouper les noms et isoler les personnages, mais au-delà l'entreprise est vaine. Si l'arrière grand-père est un personnage prestigieux, tout le monde s'en souviendra; mais cette situation est exceptionnelle et nous ne l'avons rencontrée qu'une seule fois dans nos relevés.

- 2/ Cette connaissance généalogique de faible profondeur serait due à une perte de mémoire liée à l'acculturation moderniste. Nos meilleurs informateurs dans les vieilles générations qui, entre autres qualités, avaient bonne mémoire et pour lesquels nous avons opéré ce genre de relevé généalogique, donnaient la même profondeur. Une perte de mémoire récente est à noter, celle de la couleur des clans dont la connaissance diminue dès les informateurs de génération intermédiaire. Mais en dehors de ce cas particulier et éclairé plus bas car il ne porte en rien sur la connaissance généalogique, on va voir que l'acculturation moderniste irait plutôt dans le sens d'une acquisition d'une profondeur généalogique.

-3/ Notre recensement serait biaisé par notre qualité de femme, ces histoires étant des affaires d'hommes; l'argument mérite effectivement qu'on s'y arrête, car la séparation entre les univers masculin et féminin est marquée. Ce recensement a été long et nous avons fait le maximum de recoupements car de fait les gens faisaient incontestablement preuve de réticences ou au contraire d'un trop grand empressement. Certains pensaient que nous étions du planning familial, ce qui risquait d'entraîner deux réactions contraires: la sous-déclaration pour cacher ces kyrielles d'enfants désormais réprouvées par les pouvoirs officiels, ou encore la déclaration intégrale (ou même excessive) pour essayer d'obtenir de l'aide. Quand nos informateurs commencèrent à réaliser que nous n'étions ni du planning familial ni d'une ONG charitable qui travaille dans cette région ("Foster Parents International"), une autre objection venait qui ne tenait plus à notre qualité de femme mais à celle de recenseur d'ascendants et

autres, tout court. Elle tient à cette fameuse réforme foncière qui traîne en longueur dans cette division depuis trente ans, et le souvenir des ennuis encourus par GLAZIER (1985) chez les Mbeere dans ces affaires, nous incita à dissiper au mieux toute méprise, en insistant particulièrement sur l'utilisation anonyme de ces données. Au total une seule famille refusa de donner toute réponse dont nous apprîmes ultérieurement que le père avait tué un fils qui s'était fait circoncire sans sa permission. Or, cette réforme foncière aurait dû, au contraire, inciter nos informateurs à nous réciter de belles généalogies car les terres sont attribuées selon le modèle clanique patrilinéaire segmentaire; les Kényans ont gardé les présupposés de l'administration coloniale, qui pensait que le clan et le modèle généalogique étaient les principes de l'organisation indigène, ce qui est vrai de certaines populations du Kenya (les Luo par exemple) mais qui introduit chez les Meru de curieuses distorsions et des conflits sans fin car ce modèle est inadéquat pour saisir leur droit coutumier foncier et territorial. Le rapprochement avec la situation des Mbeere étudiée par GLAZIER est là encore instructif car, confronté aux mêmes problèmes, il finit par constater que des comités "claniques" se constituaient et forgeaient des généalogies *ad hoc* qui prenaient force de loi à partir du moment où elles étaient couchées par écrit et déposées auprès des instances administratives (1985: 168-169, 181-191). Chez les Meru de la section en question, ce procédé était en cours et nous avons pu ainsi constater une partie des efforts qui étaient faits pour faire se raccorder des bouts de généalogie, l'attribution de titres de propriété se faisant d'abord en faveur de ceux qui au travers de ces généalogies peuvent prouver leur ancienneté et donc leur antériorité d'occupation, les autres étant plus ou moins contraints au déménagement vers des lots moins bien situés. Pour construire ces chartes généalogiques, Les Mbeere disposaient au moins dans leur culture de deux principes qui relèvent de la grammaire lignagère, même

si dans la réalité ils étaient de peu de conséquences, toujours selon GLAZIER (110-117): un principe de segmentation de la descendance apparaît à partir des mères, les *nyumba* des épouses de l'ancêtre réputé fondateur et, deuxième principe, un ancêtre éponyme. Or les Meru n'ont pas même ces principes: nous n'avons trouvé aucune trace d'ancêtre fondateur, mais peut-être les ont-ils oubliés? L'onomastique clanique est très variée et intéressante, on a ainsi des Antũmburi (les gens de la chèvre), des Mauamwathi (ceux qui chassent), des Antũbaita (les gens de Ita, nom du guerrier qui dans le mythe d'origine historique des Meru se sacrifia pour qu'on puisse faire de la divination sur ses entrailles)..., mais ce sont des termes à usage patronymique et aucune charte généalogique, aussi fictive soit-elle, ne vient classer tous ceux qui portent le même nom de clan. L'organisation familiale est moins soumise au risque de l'amnésie: entre celle-ci et le clan, aucun échelon intermédiaire fourni par la structure ne vient organiser une "lignagisation" et la famille meru n'est pas un lignage minimum.

B. CARACTERISTIQUES DE LA MAISONNÉE MERU.

Le *mũciĩ* (*mĩciĩ*) meru désigne simultanément une famille patrilinéaire et ses résidences. Ce terme a également des significations dérivées qui éclairent ce sens initial. Les Meru qualifient de *mũciĩ jwa ngombe* (le "*mũciĩ* des bovins") l'enclos du troupeau familial, ce qui reflète bien cette symbiose maintes fois constatée dans ces régions entre une famille et son troupeau. Mais on repère d'autres extensions: La Réserve nationale d'animaux sauvages qui est au ESE des monts Nyambeni (le "Meru Game Park") et qui a été délimitée aux dépens des terres de parcours meru et d'autres éleveurs, est ainsi qualifiée de "*mũciĩ ya nyomoo cia kithaka*" (le "*mũciĩ* des animaux de la brousse") et non pas de "*mwiriga*", ce qui aurait référé à la seule idée de territorialité: en la qualifiant de "*mũciĩ*", les Meru

entérinent, probablement ironiquement, l'idée de la protection d'animaux dont il faut assurer la reproduction. A chaque fois que des spécifications liées à la transmission de caractères, à la descendance, sont signifiées, on a recours à ce terme: ainsi les familles de forgerons sont-elles qualifiées de "*mūciī* de forgerons" et non pas d'abord de "clan/*mwiriga* de forgerons. Certaines familles détiennent des particularités rituelles, et à certaines occasions elles doivent sacrifier qui une chèvre, qui un bélier: elles sont connues sous les termes de "*mūciī jwa nthenge*" (la maison de la chèvre), *mūciī jwa ndongu* (la maison du mouton), ou encore la maison qui accueille le circonciseur et dont le fils sera circoncis le premier est appelée "*mūciī jwa mithega*" (la maison des médecines, sous-entendu protectrices). BERNARDI a rapporté à propos du *Mugwe* l'idée de sa pérennité ainsi exprimée: "*mucii jwa Mugwe iukuraga*", "la maison du Mugwe pousse toujours" (1959:71), et non pas le *mwiriga*/clan alors que le Mugwe est la seule fonction *meru* qui soit expressément transmise de père en fils aîné et soit détenue par un clan où le lignage du Mugwe est intégralement connu jusqu'au Mugwe fondateur (1959:32 pour le *mugwe* des Igembe).

Nous traduisons par "maisonnée" cet ensemble d'abord formé par un mari, sa ou ses épouses et leurs enfants non mariés, qui s'inscrit et se repère dans les espaces découverts de la savane arbustive par une haute clôture circulaire d'épineux secs plantés serrés. En altitude les maisonnées se dispersent dans les sous-bois plantés, et rien, sauf les sentes piétinées, ne laisse soupçonner leur existence (60). On y pénètre par une entrée surbaissée à hauteur du gros bétail, appelée *mwiriga* comme déjà présenté; alors s'y découvrent à gauche la hutte du père (appelée *gaaru* dont on rencontre là le troisième sens), à droite celle(s) de la ou des mères (la ou les *nyumba* des épouses), au fond celles des enfants qui, dès qu'ils grandissent, quittent la hutte maternelle pour s'y installer

60) ce qui peut troubler, si on n'y prend garde, l'exactitude d'un recensement.

séparés selon les sexes, et sur un côté, un deuxième enclos d'épineux, celui du bétail cette fois-ci (le *mûciî jwa ngombî*, la maison des bovins). Parfois se repère la hutte d'un grand-parent paternel partagée avec ses petits-enfants, et plus rarement la maison d'un fils marié, un puîné le plus souvent. Mais une maisonnée meru est très fréquemment éclatée en diverses résidences afin de tirer parti des écosystèmes étagés, et une vingtaine de kilomètres peut séparer les éléments du groupe domestique. En altitude on laissera, par exemple, des grands-parents en charge de petits-enfants et de la surveillance des plantations d'igname et de *mirra* (*Catha edulis*), ou encore une épouse qui avec des adolescents de la maisonnée (les siens et ceux des co-épouses) assurera les cultures de haricots, de maïs, et de nos jours, de thé et de café. En contrebas, à l'étage où poussent les sorghos et les millets qu'il faut garder des oiseaux, s'installera une autre épouse. Le père de famille résidera à l'étage du café, ou en aval s'il a un gros troupeau. Ces configurations résidentielles peuvent être multiples mais toutes relèvent d'une polyculture étagée selon des écosystèmes à potentiels complémentaires, dont ne peuvent d'ailleurs réellement tirer parti que les familles nombreuses; elles révèlent aussi une grande mobilité des personnes qui, dans une même maisonnée, déménagent fréquemment en fonction du calendrier agricole, ou même de conflits qui peuvent survenir: si, par exemple, la cohabitation des épouses ou même des époux devient difficile, on peut toujours y remédier en organisant au nom des nécessités agricoles leur installation séparée. Enfin les alliés ou les parents maternels et paternels peuvent servir d'hôte le temps d'un travail à assurer sur une parcelle.

La réforme foncière actuelle ne tient guère compte des caractères de cette agriculture de montagne, et jointe à la pression démographique, elle oblige les gens à se fixer à un endroit, ce qui rend de plus en plus difficile une polyculture pourtant vitale, et supprime un mode de règlement

des conflits domestiques (61). Cette sédentarisation foncière est aussi le résultat final d'un processus séculaire d'immobilisation qui a commencé dès l'installation de la domination coloniale.

Quelle que soit la dispersion des résidences, le principe veut qu'un *mūciĩ* dure tant que vit son fondateur. Un fils marié s'établira le plus souvent à l'écart ou même au loin, et affirmera ainsi son droit à fonder sa propre maisonnée, mais cette revendication ne deviendra effective qu'au jour de la mort de son père: tant que vit ce personnage, ses biens en ruches, en bétail et en terres cultivées et plantées, même divisés entre ses héritiers, restent sa propriété; ses fils ne peuvent en disposer comme bon leur semble et sont considérés comme dépendants du *mūciĩ* de leur père, quels que soient leurs âges respectifs. Ici donc les statuts de l'ordre générationnel sont sans conséquence; de même qu'un père peut continuer à circoncire des fils une fois que sa génération a transmis les pouvoirs, un homme dont la génération est au pouvoir continue d'être dépendant de son père tant que ce dernier est vivant.

Les règles d'héritage sont invariablement présentées de la façon suivante: les biens sont partagés à égalité entre les fils mais, ajoute-t-on, l'aîné ou le puîné, ou encore un fils qui aura la confiance du père peut avoir une part plus importante. Seules les sections du Nord-Tigania, traditionnellement orientées davantage vers l'élevage (où influencées par les traditions maasai?), expriment plus nettement une priorité en faveur de l'aîné, mais si ce dernier fait défaut l'avantage ira au puîné. Ces règles d'héritage ne tiennent donc pas compte de la filiation utérine, et comme on l'a déjà dit à propos de l'ordre des circoncisions, les Meru ne relèvent pas du "house property complex" où les biens sont hérités par les fils via leurs mères. Le traitement du corps du père défunt révèle aussi un ordre:

61) un départ vers Nairobi ou une autre ville représente désormais le seul substitut à ces déménagements traditionnels, mais dans ces conditions cet "exode rural" n'est pas tant une rupture qu'un prolongement des habitudes.

son transport est assuré par tous ses fils, l'aîné soutient la tête et derrière les cadets portent le corps selon leur ordre de naissance. Si l'aîné fait défaut, le puîné le remplace.

Ces règles de rang de circoncision, de funérailles et d'héritage révèlent un tiraillement entre des principes contradictoires dont aucun n'est prédominant: un principe d'équivalence des fils d'un homme, et un principe de seniorité, principes actifs au niveau du système générationnel où le second est subordonné au premier, mais qui dans l'ordre domestique sont créateurs de conflits car l'hésitation non tranchée entre ces principes contradictoires fait qu'il n'y a pas de règles claires: tout tient à la capacité d'un père ou de fils d'imposer leurs vues. D'un côté un père vieillissant cherche à s'assurer d'un fils qui prendra soin de lui et à cet égard, le puîné ou un cadet sont mieux placés que l'aîné qui a toutes les chances de s'être installé au loin depuis bien longtemps, seule façon d'échapper à la tutelle de plus en plus pesante d'un père vieillissant. Le fils qui finalement s'occupe de son père (l'aîné ou le puîné ou un fils favori), reçoit une part plus importante car il est aussi son successeur dans la mesure où il doit assumer les dettes et les crédits (matrimoniaux ou de bétail) du défunt ou encore l'éventuelle éducation d'enfants mineurs. L'usage du terme "successeur" doit être prudent car le fils n'est en rien un continuateur de la maisonnée du père; il est à la tête de la maisonnée qu'il a lui-même fondé. L'absence d'une règle claire fait ainsi que les rivalités s'aiguisent et s'accumule la rancœur entre les frères, ce qui contribue à leur dispersion une fois le père décédé. Certaines règles secondaires par lesquelles un père a le droit de donner des biens à ses petits-enfants (les fils de ses fils mais aussi de ses filles), les fils d'une sœur, mais aussi les "fils" dont il fut le "père du jour" ou le "père en njuri" vont dans le même sens. On peut ainsi penser que ces règles d'héritage à l'effet centrifuge sont en bonne coïncidence avec le mode

d'habitat dispersé, et que ces deux niveaux de la structure agraire (l'un d'ordre juridique, l'autre d'ordre proxémique) ont contribué au défrichement et à la mise en valeur des différents étages de l'écosystème montagnard; des fils ne quittaient pas un endroit en raison d'un manque de terres mais parce que la tutelle d'un père était trop pesante ou la présence d'un frère favori difficile à supporter; le tout était d'appartenir à une section territoriale et on a déjà vu par quelles procédures simples on pouvait être intégré. L'état de "broussard-guerrier" (où, rappelons-le, un homme n'a rien car il n'a pas de *mūci*) était le moment par excellence où un fils célibataire avait les moyens d'organiser son installation future dans une autre section territoriale que celle de son père; il se déplaçait facilement et pouvait entrer en contact avec des *gaaru* proches ou même lointains, où il trouvait toujours des individus de la même génération que lui.

Ces multiples tensions étaient autrefois partiellement contenues de deux façons: la crainte de la malédiction paternelle, et le recours que pouvait représenter l'arbitrage des pères. De son vivant un père pouvait toujours maudire un fils récalcitrant: la malédiction portait sur la descendance de ce fils à laquelle le père promettait de ne pas exister ou de périr, et elle pouvait être levée par la consommation commune d'une chèvre offerte par un fils à son père en demande de réconciliation. Mais ces malédictions pouvaient aussi fonctionner *post-mortem*: si un fils (ou un petit-fils) n'avait pas respecté les dernières volontés du père (ou d'un grand-père), l'infortune qui un jour survenait pouvait ainsi être interprétée par un devin-guérisseur (*mugaa*, *agaa*) qui doit faire le choix entre les malédictions possibles (elles peuvent provenir de multiples côtés et particulièrement de celui de l'oncle maternel) et la sorcellerie. Si la malédiction du père ou d'un grand-père était en cause, le *mugaa* prescrivait le sacrifice d'un mouton dont une partie était laissée dans la brousse à la

disposition de l'esprit du grand-père ou du père (*nkoma kia yūyū*). C'est la seule manifestation de "culte aux ancêtres" que nous ayons rencontré chez les Meru. GLAZIER qui s'est penché sur ces questions chez les Mbeere arrive aux mêmes conclusions (1984). Le recours aux pères en conseil de voisinage, de clan ou de (sous-)section territoriale était fréquent pour arbitrer des litiges entre des frères, des veuves et les frères d'un mari qui pouvait toujours se présenter comme héritier quand les fils d'un défunt était en bas âge; plus rarement ces pères arbitraient des conflits père/fils du vivant du premier. Le souci de ces pères était de s'assurer que personne n'était lésé au profit d'un autre. Nos informateurs donnent alors peut-être une version idéalisée du passé mais elle est aussi conforme à l'éthique de l'homme politique traditionnel (*mugambi*, *agambi*) dont le renom tient au fait de sa capacité à analyser les situations, à manier la parole, à ramener la paix et la concorde. C'est un conciliateur qui rend les gens heureux. Les témoignages de LAMBERT (1956: 100-106), BERNARDI (1959: 13-14), concordent avec ce que nous ont expliqué nos informateurs. La façon dont ces *mugambi* étaient sélectionnés est révélatrice; très tôt les enfants meru s'organisaient en bandes de jeunes plus ou moins formalisées comme on l'a déjà vu. C'était l'occasion pour certains enfants et adolescents de se distinguer et de s'affirmer comme chefs de bande. Les pères repéraient ces individus prometteurs et les faisaient assister à leurs réunions à titre de formation. Ils y apprenaient à manier l'argumentation, l'art de parler en proverbes et s'imbibaient de l'éthique conciliatrice du *mugambi*. Ultérieurement ces adultes devenaient des leaders non pas en raison de leur position dans un clan ou même en raison directe de leur succès domestique mais à cause de leurs capacités intellectuelles et psychologiques à ramener la paix.

Ces instances d'arbitrage ayant à peu près totalement disparu et le départ vers une autre section territoriale étant devenu impossible, les

conflits, activés par cette interminable réforme foncière, font désormais rage et ne sont pas sans évoquer l'ambiance du roman de Zola, "La terre". Le parricide discret ou violent, le meurtre d'un fils par un père en colère sont des issues qui ne sont pas rarissimes. Certains garçons adultes vendent, parfois pour constituer une compensation matrimoniale, à l'insu de leurs parents telle parcelle de terre qui était leur seule ressource monétaire. La scolarisation y trouve son compte car des parents même démunis chercheront à faire obtenir un diplôme à leurs fils, ce qui évitera qu'ils soient dépossédés de tous leurs biens dans leurs vieux jours, le fils ayant alors ses propres ressources, les filles ne présentant pas les mêmes dangers. Tout tient désormais à la qualité des liens que les individus ont su tisser dans leur maisonnée: à côté de pères bienheureux qui finissent tranquillement leurs jours, on ne peut ignorer ces vieillards abandonnés qui tardent à mourir. On ne croit plus vraiment à leurs malédictions, leur état de *ariki* ou de *ntindiri* n'inspire plus le respect, et ils ne deviendront pas des ancêtres.

Cette désintégration des relations familiales révèle rétrospectivement le rôle que jouaient dans son organisation et sa perpétuation les différents conseils de pères fournis par l'ordre générationnel, qui d'un côté était "fauteur de troubles" mais fournissait aussi les moyens d'y remédier; la prise en charge de ces affaires par le *njuri* assura un temps le règlement de ces affaires mais cette instance ne fit jamais l'unanimité et sa reconnaissance par l'administration coloniale jeta un discrédit dont elle ne s'est jamais relevée. Une fois à peu près disparue, rien n'est venu s'y substituer, et l'actuelle juridiction kényenne, directement inspirée du code anglais ou de pseudo-modèles indigènes, pose plus de questions qu'elle n'en règle pour être d'un recours efficace.

C. BILAN : MAISONNÉE, CLAN, SECTION TERRITORIALE.

C1/ la maisonnée éphémère.

Il faut maintenant reprendre les divers principes à l'oeuvre dans ces instances de l'organisation sociale; de toute évidence, elles recèlent des tensions entre des tendances contradictoires, en dehors même de toute influence moderniste.

La maisonnée/famille (*mūciŋ*) est clairement organisée sur un principe de filiation patrilinéaire. Ce même principe se retrouve dans le clan/*mwiriga* réputé patrilinéaire, et les Meru pensent aussi que le clan/*mwiriga* trouve son origine dans une maisonnée: l'appellation en *mwiriga* de l'issue de l'enclos domestique traduit cette idée que les "sortants" d'une maisonnée forment un clan. Mais le principe de descendance exprimée en terme d'unifiliation, s'il permet de catégoriser les individus, ne suffit pas à constituer un groupe de filiation unilinéaire. Il y faut un principe supplémentaire de classement. Or, on l'a vu, les fils d'un homme restent indifférenciés du point de vue de la descendance; en dépit d'une tendance à la seniorité, le principe générationnel d'équivalence des fils d'un homme prévaut. Si l'aîné et le puîné d'un homme sont reconnus, c'est qu'ils signifient d'abord au regard de son pouvoir de procréation (et non pas de sa capacité): le premier-né inaugure la période de paternité d'un homme, le dernier-né la clôt; les fils, dans la maisonnée comme dans le système générationnel, "gènèrent" un père avant d'assurer autre chose. En conséquence il ne peut y avoir qu'un seul père à la fois dans une maisonnée; s'instaure ainsi une dynamique centrifuge qui se traduit par le départ des fils dans le *gaaru*; en tant qu'homme mariés ils s'installeront dans des résidences néolocales à proximité ou loin de la maisonnée du père, mais ils ne cohabiteront pas avec leur père. Le système générationnel meru est un modèle résidentiel non seulement par l'existence du *gaaru* comme on l'a vu précédemment, mais aussi par cette nécessité de résidence séparée

des fils une fois mariés. Ceci fait que le seul fils marié à résider éventuellement avec son père est le plus souvent le puîné, quand le père est devenu un grand-père en quelque sorte, alors qu'un idéal existe: voir venir s'installer l'aîné sur le lieu de la résidence paternelle, de lui succéder à sa mort, ce qui a très peu de chance de se réaliser car l'aîné aura depuis longtemps développé sa propre maisonnée ailleurs. Seules des circonstances très particulières pourraient l'y inciter. On décèle là-encore une tendance non-aboutie à l'aînesse car le principe de non-cohabitation d'un père avec ses fils une fois circoncis prévaut, soit encore une fois la séparation des générations.

Le fondateur d'une maisonnée décédé, on l'oublie rapidement; les fils auront fondé leur propre maisonnée à laquelle ils donnent leur nom et qui sera ainsi connue de tous. En aucune manière, on identifiera spontanément une maisonnée en disant qu'elle est celle du "fils de x". Durant nos relevés, il nous fallut un temps certain avant de réaliser que telle et telle maisonnée étaient celles des fils d'un vieillard que nous connaissions déjà, le père nommant ses fils d'une façon, les fils d'une autre en identifiant leur père par ses différents noms. Le vieillard tardait à mourir et peut-être les fils ne voulaient-ils pas que nous réalisions que leur père était cet homme laissé à l'abandon. Sans être aussi dramatiques, les autres identifications des liens entre les maisonnées étaient toujours ralenties par cette idée qu'une maisonnée est le fait d'un seul homme. Nous avons rencontré une exception à ce schéma, une maisonnée dont se réclament les arrières petits-enfants et dont ils se souviennent qu'elle fut fondée par un prestigieux guerrier qui affrontait les rhinocéros; et une bonne partie de ses descendants résident à proximité. A y regarder de plus près, on se rend compte que la perpétuation du souvenir de cette maisonnée a été en fait assurée par un fils cadet de ce héros qui devint juge au affaires indigènes nommé par l'administration

coloniale. Cette circonstance lui permit de devenir un homme à l'importance inhabituelle et un polygame exceptionnel, et qui se dit bien évidemment fondateur de sa propre maisonnée. Ce sont en fait ses collatéraux, ou même des gens qui se déclarent comme tels, qui rappellent leur ascendance commune jusqu'aux guerrier fondateur car, en ces temps de réforme foncière, l'appartenance même éloignée à ce *mūciŋ* disparu depuis belle lurette est une bonne assurance d'attribution de titres de propriété. Ce sont donc ces circonstances directement liées à la colonisation et aux changements sociaux qu'elle a induits qui rendent compte de la situation exceptionnelle et révélatrice de cette maisonnée.

En dehors de ces circonstances qui relèvent d'une étude du changement social, la "tradition" veut que la maisonnée soit la création unique d'un père; la prospérité de sa maisonnée est liée à ses capacités personnelles à multiplier ses relations au premier rang desquelles se trouvent les relations d'alliance ouvertes par ses mariages successifs puis ceux de ses filles. Le parangon de l'homme qui a réussi est le *mugambi* dont nous avons déjà évoqué le cursus. La renommée d'un père ne rejaillit pas sur ses fils, et ses biens, même s'ils font l'objet d'une concurrence entre ses héritiers, ne sont pas décisifs pour devenir à leur tour un homme important. Se dire "fils de" renvoie à un état de minorité sociale et on pourrait même suggérer que l'appartenance à la maisonnée d'un homme important finit par être un handicap pour les fils. Est-ce pur hasard si les quelques vieux *mugambi* qui furent de nos informateurs étaient plutôt des gens issus d'une situation particulière, nouveau-venu dans la section territoriale, orphelin de père, ou même orphelin des deux côtés élevé par une soeur et son mari, alors que leurs fils n'ont vraiment rien d'exceptionnels? Les transformations sociales enclenchées dès l'époque coloniale ont fini par mettre un terme à ce modèle; l'homme d'importance est désormais celui dont l'entregent inclut les réseaux coopératifs

(l'argent du café ou autre) et administrativo-politiques, et il y a maintenant un cumul possible de ces relations génération après génération.

C2. du clan

Quoi qu'il en soit de l'unicité de la maisonnée meru qui est centrée sur un père, toute maisonnée appartient à un clan/*mwiriga*. Le clan meru présente un certain nombre de signes extérieurs typiques: patrilinéarité, exogamie, prix du sang. Les individus qui ont le même nom de clan ne doivent pas s'épouser, et cette interdiction s'étend aux *giciaro*, c'est-à-dire aux clans en relation de "frère de sang". En cas de meurtre, c'est le clan de la partie coupable qui verse le prix du sang au clan de la partie lésée. Tout clan contrôle un territoire qui lui est propre; chaque maisonnée y détient des jardins individuels transmissibles, mais si un père veut le vendre, il doit en demander la permission aux pères du clan; tout membre d'un clan a le droit d'ouvrir un jardin sur les communaux du clan et de les utiliser à des fins de pâture; si quelqu'un d'extérieur veut y cultiver une parcelle, il doit en demander la permission aux représentants du clan. Enfin les clans meru sont regroupés sous trois couleurs qui renvoient à un mythe d'origine historique; autrefois, dit-on, les Meru durent s'enfuir pour échapper au joug de dominateurs qui leur imposaient des tâches impossibles à effectuer. Pour ce faire, ils durent franchir une étendue d'eau, ce qu'ils firent les uns après les autres; les premiers à partir le firent nuitamment et leurs descendants devinrent les clans noirs; ceux qui passèrent au soleil levant devinrent les clans rouges; les derniers à partir le firent au plein jour et devinrent les clans blancs. Il y a même des règles matrimoniales liées à ces couleurs. Les Meru disposeraient ainsi d'attributs caractéristiques du modèle clanique. Quand on y regarde de plus près, le modèle se dissout.

a/ Voyons d'abord le rapport des couleurs et des clans; les jeunes

Meru ne connaissent plus la couleurs de leur clan et beaucoup même ignorent jusqu'à son nom, effets de l'acculturation bien évidemment (62). Les anciens n'ignorent rien de ces coordonnées, mais quand on commence à recouper les matériaux, très rapidement on se rend compte qu'un même clan (par son nom) contient des gens des trois couleurs, que certains clans portent le nom d'une couleur et incluent des gens qui s'identifient par d'autres clans, qu'un clan ici est d'une couleur et un peu plus loin d'une autre couleur, qu'ailleurs une sous-section territoriale connue sous un nom de couleurs est composée de multiples clans aux couleurs différentes. Ce bariolage se résorbe à partir du moment où on entend la tripartition fondatrice du destin des Meru non pas en terme de "*mwiriga*/clan" mais en terme de "*mwiriga*/catégorie" comme présenté précédemment; d'abord passèrent "les Noirs", puis "les Rouges" et enfin "les Blancs", catégorisation à laquelle certains Meru du Nord-Tigania ajoutent "les Nkio", c'est-à-dire "les tachetés" qui sont probablement les clans fondés par les Maasai qui s'y sédentarisèrent au début du siècle. Tout clan meru, ou plus exactement toute maisonnée meru, a effectivement une couleur, mais ces couleurs réfèrent à des catégories: ces catégories portent en elle-mêmes une idée de transmission patrilinéaire mais qui est loin de pouvoir informer un quelconque système de descendance. Cette division selon les seules trois couleurs qui soient nommées en Kimeru (63), est simplement une autre façon de penser la totalité des Meru et est à rapprocher, pour la bien distinguer, de l'autre partition des Meru en deux patrimoitiés générationnelles. Enfin ces divisions en trois couleurs se repèrent parfois nettement en tant que sous section-territoriale, ce qui peut faire penser à

62) entre autres de l'établissement des cartes d'identité qui en région meru retient le prénom vernaculaire (celui d'un grand-parent car cette coutume est toujours respectée), le prénom de baptême ou occidental, et le nom du père, celui qui a été finalement retenu pour l'identification. De nom de clan, point, car la référence est trop large ou trop imprécise.
 63) la dénomination des autres passe par une périphrase *riunga rwa mĩtĩ*, la couleur des arbres, c-à-d vert..

un schéma ancien de répartition territoriale du peuplement, et créditer le mythe des Meru d'une certaine portée historiographique.

b/ clan et exogamie: on a vu dans le chapitre V comment la consanguinité patrilineaire est en fait appréciée à partir de la famille et non pas du clan, et que l'interdit de prendre épouse dans son propre clan relève d'abord du bon sens meru et non pas d'une prohibition stricte. Cette imprécision de la consanguinité clanique patrilineaire est à rapprocher de la pratique des redoublements d'alliance avec différentes familles d'un clan donneur dont les femmes ont fait leurs preuves; une consanguinité supplémentaire se définit avec la famille donneuse mais pas avec le clan. Ces croyances biologiques meru et l'idée d'une transmission des caractères "actifs" en lignes féminines peuvent même laisser penser à une certaine bilinéarité.

c/ clan et droits territoriaux: c'est probablement dans ce domaine que la distance est la plus forte entre le modèle et la pratique, au point qu'il devient trompeur de l'aborder sous cet angle. Les droits territoriaux sont d'abord donnés par l'appartenance à une section territoriale et à son *gaaru*, qui s'acquiert dans une maisonnée. Quand on est ainsi inclus dans cette communauté, les droits territoriaux en découlent; ils s'organisent selon l'altitude; en contrebas il y a les terrains de parcours de la section, ouverts à ses troupeaux; on pouvait aussi y cultiver des jardins provisoires de céréales qui répondent là à un mode d'agriculture itinérante. En altitude, l'appartenance à la sous-section devient importante car on est alors dans la zone d'habitat permanent et de cultures pérennes. Les jardins d'ignames sous forêt, de *mirra*, de canne à sucre cultivés par les hommes appartiennent à une maisonnée et sont transmis par voie d'héritage. On ne peut ouvrir de nouveaux jardins que dans le territoire de sa sous-section territoriale, ou même dans celui de son "clan". Mais l'appréciation par le menu de ces droits fonciers est un

anachronisme si on cherche à reconstituer la situation pré-coloniale; comme le disent, discrètement, les anciens, autrefois il y avait de la terre partout et nul n'en manquait, et ils ajoutent que la pénurie actuelle est créée par la réforme foncière (64), jugement qui ne tient pas compte de l'explosion démographique mais qui est rétrospectivement révélateur. Les droits territorio-fonciers des Meru répondaient à une situation complètement différente de celle qui existe de nos jours. La situation pré-coloniale était probablement une situation d'oliganthropie, supposition que le chapitre suivant permettra d'étayer. La question n'était pas la pénurie de terre mais la pénurie humaine. Alors que le droit des personnes était minutieusement codifié, le droit territorial, une fois l'appartenance à une communauté acquise, était très simple. Le problème des Meru était de constituer des communautés viables, c'est-à-dire suffisamment nombreuses; certaines conditions une fois respectées, l'accueil de nouveaux-venus était plutôt encouragé. Les variations de sens de "*mwiriga*" deviennent alors saisissables; le contrôle territorial passait par l'existence d'une communauté qui se définissait à partir du *Gaar*; le clan ne délimitait pas un territoire, mais c'est plutôt l'inverse; la communauté territoriale prime et le modèle clanique patrilinéaire vient donner à penser, légitimer cette communauté qui est en fait un agrégat. Toute la difficulté apparaît désormais quand on réalise qu'un même "code foncier", (en réalité une régulation très lâche), a été utilisé pour faire face aux enjeux de l'époque pré-coloniale puis à l'explosion démographique. On a beau se tourner vers la "tradition", on ne trouve pas de règle claire, sauf à les inventer, d'attribution foncière. Pas de coutumes car cette question foncière ne se posait pas alors que la question territoriale l'était; mais à partir du moment où la conquête coloniale dépouilla les pères de leur raison d'être, un vide juridique tout nouveau s'installa, autour duquel se

64) GLAZIER a rencontré les mêmes réactions chez les Mbeere (1985:nnn).

nouèrent des conflits d'interprétation encore à vif de nos jours, et que le recours au modèle clanique lignager n'a fait qu'exacerber.

Démontrer que les clans meru ne sont guère autre chose que des patronymes et que leur patrilinearité n'est qu'un modèle qui permet d'harmoniser un agrégat, revient à prouver par l'absurde que d'autres principes sont à l'oeuvre dans cette société. Très souvent ces sociétés à classes générationnelles ont été jugées comme "vaguement structurées" car leurs ethnologues constataient que les systèmes de descendance étaient embryonnaires; pour rendre compte de cet état de choses, ils ajoutaient qu'à une époque indéterminée les classes d'âge avaient recoupé et par là affaibli le système de descendance, et comme ces classes d'"âge" avaient à leurs yeux une portée organisationnelle faible ou même perturbante, on en revenait au jugement initial de faible intégration qui faisait aussi bon ménage avec le constat de la diffusion des pouvoirs.

Chez les Meru la territorialité prime et on a vu comment le système générationnel définit simultanément le territoire et la communauté. Ses règles sont rigoureuses et ne sont guère manipulées car les rivalités de patrimoitiés et l'évitement généralisé entre les générations adjacentes concourent à leur application. Ce faisant ce système crée des tensions centrifuges qui incitent au départ. En regard la fluidité des règles claniques appelle deux commentaires. Il y a une incompatibilité logique entre un système de génération et un système lignager; si le principe d'équivalence des hommes de même niveau généalogique prévaut, aucun système lignager ne peut s'organiser et inversement. Mais clans peuvent exister sans lignage et donc cohabiter avec un système générationnel; ils peuvent même être considérés comme un auxiliaire de ces systèmes car les manipulations qu'ils autorisent s'accommodent des départs et facilitent les intégrations.

CHAPITRE VIII

HISTOIRE COLONIALE ET DEVENIRS DU SYSTEME GENERATIONNEL MERU

L'état de recomposition dans lequel nous avons trouvé la société et la culture des Meru fut un obstacle à nos enquêtes qu'il nous fallut contourner en ayant recours à des investigations qui tinrent davantage de l'archéologie que de l'observation participante. Mais la contrepartie s'offrit: nous pûmes, en nous appuyant sur les archives coloniales, saisir un système générationnel dans une durée relativement longue et tenter ainsi de reconstituer des dynamiques et des transformations que l'examen synchronique ne peut que supputer.

Les manifestations du phénomène désormais classique de la croissance, sinon de l'explosion démographique des populations du Tiers-monde, retiennent l'attention chez les Meru pour deux singularités apparemment contradictoires: leur système générationnel limite la fécondité des femmes mais ce groupe n'en a pas moins connu, comme l'ensemble des populations du Kenya agricole, une croissance démographique spectaculaire. Si on utilise prudemment les estimations des archives coloniales puis les données plus solides des recensements qui commencèrent à partir de 1948, on constate pour les sections Tigania/Igembe la progression suivante: en 1920-21, il y avait un peu moins de 50 000 hab.; en 1948 on arrive à presque 100 000 hab., soit un doublement en trente ans; en 1979 la population dépasse 300 000 hab. (312 000), soit un triplement en trente ans. Cette accélération de la croissance est telle qu'elle a fini par déclencher presque au grand jour

un débat sur la limitation des naissances et, plus discrètement, sur la question des grossesses d'adolescentes qui sont une part probablement notable et bien embarrassante de la natalité et de la fécondité régionale (et même nationale). Nos enquêtes auprès des vieilles dames sur les statuts pré-maritaux traditionnels aboutissaient à des constats souvent contradictoires et conflictuels. L'accord se dessinait sur le mariage souvent tardif des hommes et des femmes; on ne déniait pas aux célibataires en attente la possibilité de rapports sexuels mais ils ne devaient surtout pas déboucher sur des grossesses; les pratiques de coït interrompu étaient connues mais l'aléatoire de ce genre de méthode contraceptive n'est plus à prouver. Certaines de nos informatrices faisaient allusion à des pratiques d'avortement et d'infanticide concernant les grossesses de filles non-excisées (les *nkenyi*). Elles commentaient aussi en ajoutant des versions contradictoires sur la nécessité d'arriver "vierge" (ce terme n'a pas d'équivalent en Kimeru) à l'excision: les unes affirmaient que c'était une honte de ne pas l'être, les autres le déniaient farouchement et qualifiaient les premières de menteuses qui cherchaient à nous circonvenir et à cacher la vérité. Cette question nous semblait particulièrement brouillée par les discours missionnaires auxquels s'ajoutent désormais les propagandes contradictoires sur la limitation des naissances. Un coutumier meru rédigé par ce même prêtre catholique qui dut précipitamment quitter le district (NYAGA 1986), met au compte de la corruption des mœurs induite par la colonisation, l'existence passée et actuelle de grossesses hors mariage. De leur côté, les Méthodistes, suivant en cela les discours gouvernementaux, encouragent l'utilisation de méthodes contraceptives en s'appuyant sur l'évocation de traditions de limitation des naissances. Dans cette cacophonie, seul l'infanticide offrait un peu de sens lorsqu'il était rapproché de pratiques similaires relevées chez les Boran: BAXTER (1978: 176-179), sans entrer dans les détails, le met au compte de règles

secondaires qui limitent l'*overageing* dans le système *Gada*, et d'une philosophie du temps portée par leurs classes générationnelles. Chez les Boran, les enfants nés trop tôt sont tués ou le plus souvent abandonnés à une caste de forgerons, les Waarta. Mais les Meru n'ont pas de caste de forgerons à proprement parler, et encore moins de pratique d'abandon chez ces derniers. Les forgerons font certes l'objet d'un certain nombre d'interdits qui relèvent d'ailleurs plus de la protection que de la prohibition, mais ils sont inclus dans les classes générationnelles.

Le dépouillement des archives coloniales donna un tour nouveau à ces affaires: au fil des rapports, il s'avèrait que les pratiques d'avortement et d'infanticide avaient été un des soucis majeurs de l'administration coloniale entre les deux guerres, l'autre étant le refus de toute coopération dans lequel les Meru s'étaient installés. La confusion se dissipait et nous pûmes refaire des entretiens qui précisèrent et recoupèrent les données collectées dans les archives. Les Meru ont connu une aventure démographique peut-être unique dans l'histoire par la soudaineté et les modalités de la croissance, et les transformations du système générationnel peuvent être considérées comme la clef structurelle de ce basculement.

A/ LA QUESTION DE L'AVORTEMENT ET DE L'INFANTICIDE DANS LES ARCHIVES COLONIALES.

L'apparition de ces problèmes dans les rapports annuels des commissaires du district de Meru est le symptôme d'une double évolution, celle de la puissance coloniale, celle de la société indigène, cette dernière étant largement conditionnée par la première.

A1. KANGANGE, "CELUI QUI TOUJOURS VA".

De 1908, date de la conquête du pays meru, aux lendemains de la première guerre mondiale, le district de Meru fut sous la responsabilité d'un seul administrateur, E.B. Horne, celui-là même qui imposa la présence britannique dans cette région: les Meru, convaincus de l'inutilité d'une résistance par l'exemple du massacre de deux milles de leurs proches cousins méridionaux, les Embu, n'opposèrent pas de résistance à sa prise de pouvoir. De par sa localisation, le district de Meru devint la base d'organisation et de départ d'expéditions militaro-géographiques vers les régions sub-désertiques de la "Northern Frontier District". Sur ces contreforts verdoyants du mont Kenya qui s'inclinent en s'asséchant vers le nord et le nord-est, on y trouvait du ravitaillement, des porteurs, et au retour la fraîcheur reconstituante de son climat d'altitude.

L'administration de Horne se voulut indirecte après avoir tout de même imposé le désarmement des guerriers qui avaient mal accepté l'attitude jugée passive de leurs Pères. Mais autant qu'indirecte, elle fut "participante". On doit à Horne qui se fit introduire dans les conseils locaux les premières description de la société meru; le camp de Meru ressembla rapidement à un gigantesque établissement indigène, et ce commissaire organisa autour de sa personne une garde de guerriers meru qui surveillait son campement et l'accompagnait dans ses incessantes tournées d'inspection. Surnommé Kangange (du verbe *gweta*, aller: "celui qui toujours va"), il est resté célèbre en pays meru: nostalgie embellissante d'un passé proche et révolu, mais certains de nos informateurs n'ignoraient pas la mort survenue il y a quelques temps de son "épouse" africaine Ciagange.

A2. KIIBUNJA, "LE DESTRUCTEUR".

Comme partout ailleurs dans le monde, les lendemains de la première guerre mondiale furent dramatiques. En pays meru, les habituelles sécheresses consécutives eurent des effets redoublés: l'économie indigène qui résultait d'un compromis fragile entre les hommes et le milieu, fut durablement déstabilisée par les ponctions en grains, en bétail, en hommes requis des "Carriers Corps" de l'armée (rappelons que la frontière Kenya/Tanganika fut un des champs de bataille de la première guerre mondiale). A leur retour ils propagèrent des maladies nouvelles, et les famines s'accompagnèrent d'épidémies de grippe, de malaria, de dysenterie qui décimèrent, ou plus, la population. Les réseaux de relation ne fonctionnaient plus et les *Kiama* réduits à l'impuissance durent suspendre leur activité de règlement des conflits: "The "Kiamas" in my opinion are useless and are not doing any work: their sole preoccupation is to obtain a bullock or goat from plaintiffs of both parties to eat. They make no attempt to enforce their decisions or to report disobedience of their decisions to Government; and their decisions are generally arrived at by the easy way of ordering one party "Kuringa Nthenge" or "Kushika Kikama" des rituels de conciliation où sont sacrifiées des chèvres . Their working was, I suppose, much upset by the famine and sickness; it will require a lot of hardwork on the part of the District officers to get them working again (PC/CP 1/9/1/1919-20: rubrique *Headmen and Councils*)".

Les Anglais renoncèrent partout au Kenya à la politique d'administration indirecte qu'avait préconisée Lord Lugard, au moins parce que la plupart des ethnies de cette colonie relevant des régimes à pouvoir diffus, il était impossible d'isoler un petit nombre d'intermédiaires durables (MIDDLETON 1965). Mais cette politique allait aussi à l'encontre de la "vocation" dorénavant affirmée du Kenya d'être une colonie de peuplement: on ne pouvait et promouvoir des pouvoirs indigènes et protéger les intérêts de colons blancs installés à leurs dépens. Horne partit

poursuivre sa carrière ailleurs, son campement fut détruit et remplacé par des bâtiments en dur plus conformes à une administration d'un autre style: "...The Meru are now realizing that it is no longer possible for them to continue their former happy if lazy life in the Reserve and that they must march with the times and join in the competition for money with their more sophisticated neighbors. To a certain extent their home life and the continuance of all established customs of her but their advance in the scale of civilization has presumably a compensating value (DC/MRU/1/1/1920-1921)".

Les hautes terres meru situées très à l'écart des "White Highlands" n'ont jamais été véritablement considérées, en dépit de leur riche potentiel agricole, comme un réservoir pour le Colonat blanc. Dans les années 1930 des projets d'implantation de Kikuyu trop à l'étroit dans le réduit foncier que l'Etat colonial leur avait octroyé, furent esquissés; mais la fonction principale de ce district périphérique fut de fournir son contingent de main-d'oeuvre prête à partir travailler sur les plantations, et sa quote-part d'impôt sous la forme des "Hut and Poll Taxes", c'est-à-dire la taxe d'habitation et la capitation. L'"avancée dans la civilisation" préconisée par les nouveaux administrateurs devait se traduire par une augmentation de la production agricole pour que se dégagent des surplus monnayables, et se libèrent des bras prêts à s'offrir aux planteurs. Or le recensement de 1920-1921, aussi exact que possible selon les administrateurs, fit apparaître un total de 112000 habitants (pour tout le district), alors que les estimations précédentes incluant pourtant les effets des épidémies, laissaient espérer entre 140000 et 160000 habitants (DC/MRU/1/1/1920-1921). A cette désillusion populationniste, et donc fiscale, s'ajouta la mauvaise volonté croissante des Meru qui s'installaient dans une résistance passive et de fin de non-recevoir des injonctions des administrateurs successifs: non seulement ces

derniers ne s'appuyaient plus sur les conseils locaux jugés corrompus et inefficaces, mais encore se succédaient-ils à un rythme soutenu, ce qui pouvait laisser croire à une crise de l'administration britannique, et les administrateurs de cette période sombre reçurent le surnom collectif de "Kiibunja", "le Destructeur", d'un verbe qui signifie "casser" "détruire".

Les conditions d'une crise profonde et conjointe de l'administration britannique et de la société meru étaient réunies, et c'est dans ce contexte qu'apparut le problème de l'avortement, initialement jugé comme lié à la sorcellerie et à des sociétés secrètes qui entretenaient la désobéissance et favorisaient la débauche: "...In November steps were taken to suppress the Kaita society in Igembe where it is particularly strong. The Kaita is a kind of secret society the members of which are mostly the elderly men of the tribe. It includes medicine men as its most powerful members and among others objectionable customs is responsible for the seduction of many unmarried girls with the consequent abortion of children conceived by such girl" (DC/MRU/1/1/1920-1921); "...I have had very little experience of the Natives of this part of the country but after 6 months residence I have come to the conclusion that the Natives of the District are absolutely sunk in superstition, hardly a single headman can be relied on to assist government in the detection of crime or the arrest of criminal or in putting down abominable practise such as abortion which is almost universal. Several organisations exist such as Njuri Ncheke, Kiama which being credited with supernatural powers make the works of Administration very difficult (DC/MRU/1/1/1923)".

Le temps aidant, les administrateurs commencèrent à se rendre compte que le problème de l'avortement n'était pas directement lié à des pratiques licencieuses ou des manifestations de résistance, mais était à mettre au compte de la coutume des excisions et des circoncisions tardives: d'une part ces avortements concernaient les femmes non-excisées, et d'autre part

la circoncision tardive bien au-delà de l'adolescence, retenait dans les familles un potentiel captif de main-d'œuvre masculine. Ainsi la tenue de ces rituels en 1924 inspira-t-elle ces commentaires: "...The circumcision of the youths and the clitoridectomy of the girls which has been for many years postponed with the result that there were many unmarried men and women of 20 years of age and older has during this year been undertaken.... There are therefore hopes in the near future that the practice of causing abortion will appreciably decrease and that labour supply from the District will be augmented by the addition of the youth who have been circumcized" (DC/MRU/1/1/1924). L'attention se porta ensuite sur les techniques de l'avortement: "...The operation la clidoridectomie does not appear to be performed until the age of 18-20 ...Criminal abortion is not uncommon and is generally performed on uncircumcised woman as the children of such woman are not desired; abortion is induced by means of kneading of the abdomen and the force used is so considerable that death sometimes ensued" (DC/MRU/1/2/1926). Mais en dépit d'une répression qui s'en prit aux avorteurs, -ceux qui furent arrêtés eurent les mains coupées, nous dit-on-, ces pratiques persistèrent, et le rapport de 1929 fut un constat d'impuissance devant le phénomène: "...The question of how to abolish the custom of abortion among the Meru is ones on which opinions differ considerably. My own view is that the practice can never be stopped merely by the imposition of severe sentences on those few who happened to be caught and that the only sound method of tackling the problem is to educate public opinion with the view to inducing the Meru to change or modify those customs and believes which gave rise to the practise...The matter has been discussed very fully at barazas kiswahili: assemblée convoquée par l'administration throughout the district and all have been asked to think the matter over and with the view of finding a solution. Most elders now appeared to agree that abortion should be discontinued but no one has yet

offered a solution to how custom and superstition can be altered...(DC/MRU/1/2/1929)".

A3. MUTETHIA, "LE BIENFAITEUR" ou le tournant des années 1930.

La première venue de H.E. Lambert comme commissaire du district de Meru entre 1933 et 1935 fut motivée par l'état de crise durable où se trouvait engluée l'administration britannique. Cet administrateur-ethnologue amateur éclairé qui avait déjà fait ses preuves dans d'autres districts (il venait notamment du district voisin d'Embu), y fut envoyé pour tenter de mettre fin à l'hostilité générale des Meru et à des pratiques qui défiaient autant la politique de modernisation économique qu'elles heurtaient la sensibilité et la morale occidentales. Ce terrain de la "barbarie" des coutumes indigènes était particulièrement miné en raison du précédent de la crise des excisions en pays Kikuyu: les missionnaires en partant en guerre, malgré les conseils de modération de l'administration, contre cette coutume avaient déclenché à la fin des années 1920 la première grande manifestation d'hostilité en zone rurale à la présence coloniale (BUIJTENHUIJS 1971: 84-86, 125-127). En pays meru l'administrateur se devait donc d'agir particulièrement prudemment en louvoyant entre le mécontentement indigène qui se traduisait par une mauvaise volonté croissante à payer l'impôt, les interventions intempestives de certains missionnaires et l'apparition concomitante d'églises indépendantes (particulièrement dans le sud du district), mais aussi le dogme de l'administration directe.

LAMBERT entreprit des enquêtes et ce faisant, commença à accumuler des matériaux ethnographiques qui donnèrent lieu ultérieurement à des publications (1947, 1950, 1952, 1957) où, on le comprend, ces questions n'ont jamais été abordées. Une allusion tellement indirecte qu'elle est incompréhensible pour celui qui ne serait pas au courant, est faite dans

l'article qu'il a consacré à sa politique en district meru (1947: 18).

Signalons que notre analyse de ces phénomènes n'a pas du tout été entamée à partir des publications de LAMBERT où ils sont d'emblée indécélables, mais directement à partir des matériaux fournis par les archives coloniales et nos informateurs. Nous utilisons ses publications comme une troisième source.

Il proposa et réussit à faire admettre aux autorités coloniales un retour partiel à l'administration indirecte dans le district meru. Il fallait de nouveau s'appuyer sur les conseils d'anciens et le *njuri* particulièrement, en leur redonnant une latitude d'action dans le domaine judiciaire et territorial et, par le biais de ce pouvoir officiellement reconnu, peser sur les coutumes qui sont à l'origine de ces pratiques: il lia les pratiques d'avortement et d'infanticide (cette dernière devenant alors reconnue) à l'excision et à la circoncision tardives et proposa d'inciter à un abaissement de l'âge auquel ces rituels étaient entrepris, et donc de l'âge au mariage. Là encore une démonstration était nécessaire car la suppression de l'excision telle qu'elle était recherchée par la politique civilisatrice coloniale au Kenya aurait mené chez les Meru à une catastrophe démographique. La politique préconisée par Lambert d'accélération des cursus avait le triple avantage d'aboutir à la disparition des avortements et des infanticides qui ne concernaient que les grossesses des filles non excisées, d'avancer l'âge des mariages puisque ces rituels y sont préparatoires; ainsi était favorisée la croissance démographique mais aussi économique puisque la main d'œuvre masculine quitterait plus tôt que de coutume l'état de "célibataire-guerrier" improductif. Nous résumons ainsi le contenu des rapports de Lambert (DC/MRU/1/2/1933,1934; DC/MRU/3/1/1935) qui, particulièrement dans la "section X" de chacun d'entre eux, sont une mine de données ethnographiques et un exemple d'anthropologie appliquée avant la lettre. Lambert recense

les raisons de ces coutumes et les freins à sa transformation mais de toute évidence il ne réalise pas à quelle structure profonde il s'attaque quand il préconise l'abaissement de l'âge de la circoncision et de l'excision.

Ce tournant dans la politique administrative coloniale eût des résultats immédiats inégaux. La collaboration avec les conseils tribaux améliora nettement les relations (65), mais la réforme des "étapes de la vie" meru ne passait pas. Dans son rapport sur l'état du district de mai 1939, le commissaire tire ce bilan à l'intention de son successeur Lambert qui reprend ses fonctions après avoir été entretemps appelé ailleurs:

"...It is nearly 7 years since the resolution came into effect and chief M'Angaine un Imenti, a loud protagonist of the measure, admits that they are hundreds of uncircumcised adults girls in every location, yet he was unable to produce one single living child age one year or more, born of one uncircumcised mother" (DC:MRU/3/3). Dans son rapport de 1939, Lambert minimise les résistances et conclut: "...there is...no serious customary bar to the complete adoption of the desired system, but there is of course the usual inertia of the African which has to be overcome in this, as in all matters of progress, by constant propaganda and education (DC:MRU/1/4/1939, appendice à X)".

A partir de 1940, cette question est de moins en moins évoquée. Le district de Meru est de nouveau atteint par les convulsions internationales, ne serait-ce que par sa position de base stratégique par rapport à l'Ethiopie et à la Somalie italiennes. L'heure est à l'Union sacrée (notre expression) qui fonctionne remarquablement bien chez les Meru: les instances tribales (le *njuri*) facilitent les réquisitions matérielles et la contrainte est inutile pour que s'enrôlent les "guerriers-célibataires". Enfin les rapports de l'après-guerre sont

65) l'administrateur Lambert gagna un surnom prestigieux en pays meru: Mutethia, "le Bienfaiteur" du verbe *gwûtethia*/aider, surnom qui est un de ceux que l'on donne au *mugwe* (sic).

submergés par d'autres question et soucis au premier rang desquels se trouve la "landconsciousness", euphémisme polysémique qui tantôt évoque les conflits fonciers, les revendications territoriales ou encore l'agitation politique indépendantiste. Ainsi donc entre 1941 et 1960, dernière année où les archives sont libres à la consultation, cette question n'est plus abordée qu'à deux reprises. Au rapport de 1941 (DC/MRU/1/4), qui sera son dernier puisqu'il s'en va, Lambert adjoint l'exemplaire d'une texte adressé aux Meru en signe d'adieu, et qui ne sera traduit et publié en Kimeru qu'en 1956, "The Meru yet to come": texte étonnant, texte visionnaire où l'anticipation d'une indépendance se mêle au souci qu'a Lambert du devenir des Meru; dans une sorte de sermon se mélangent une parabole sur le futur, des conseils d'économie ménagère, des recommandations de protection des sols..., adressés à des parents d'une progéniture qui devra être beaucoup plus nombreuse grâce à l'abaissement de l'âge du mariage. En 1947 enfin, l'administrateur signale, dans le cadre de l'activité du "Local Native Council" qui est une instance administrative indigène récemment réorganisée, des difficultés persistantes d'application des mesures anti-abortives prises par ce conseil (DC/MRU/1/4/1947, DC/MRU/3/8/1947). On ne trouve ensuite plus rien sur cette question; ou bien les autres problèmes deviennent trop importants, ou bien on là l'indice d'une modification réelle des comportements, les deux propositions de l'alternative pouvant aussi jouer simultanément.

B. L'EVOCATION DES PRATIQUES D'AVORTEMENT ET D'INFANTICIDE PAR NOS INFORMATRICES.

Pour mieux saisir les manifestations de ces phénomènes, il nous semble nécessaire de présenter les extraits d'entretiens menés après avoir dépouillé les archives et réalisé ainsi l'ampleur que ces pratiques prirent entre les deux guerres et les conséquences qu'elles eurent sur l'histoire

de l'époque coloniale. Bien évidemment seules des femmes pouvaient accepter de parler directement à une autre femme de ces sujets. On met ainsi à jour un des obstacles rencontrés par Lambert qui se rendait bien compte, sans parvenir à en savoir davantage, que les femmes meru détenaient une des clefs du changement des coutumes matrimoniales. Seule HOLDGING qui enseignait dans une école méthodiste du sud du district, put collecter des informations sur l'organisation des femmes mais ses données, au demeurant fort intéressantes, sont uniquement factuelles et ne proposent aucune analyse, sinon une conclusion sur l'utilisation des leader féminins dans les conversions (1942a,b).

Le premier témoignage est celui de vieilles dames, des épouses d'*Ithaliĩ*, fraction de génération initiée après la première guerre mondiale. Ces grands-mères ont donc été directement concernées par ces affaires. Elles sont désormais converties au catholicisme et prennent une part active à la vie de la paroisse. Notons aussi le caractère pluriel de leurs témoignages: ces vieilles dames ne se sentent prêtes à répondre à des questions que lorsqu'elles sont à plusieurs, entre amies de la même génération. Leurs cadettes, les *Mũkubu*, elles aussi grands-mères, étaient tenues à l'écart, ce qui facilitait notre travail car ces *Mũkubu* étaient nos "mères" et à ce titre elles n'auraient jamais accepté de nous entretenir de tels sujets. Elles parlent d'abord de l'interdit d'engendrement simultané entre génération et évaluent (spontanément) à partir de quand les choses ont changé (a), puis elles abordent les problèmes d'avortement et d'infanticide (b).

(a) "On disait, si un enfant se marie et a des enfants, c'est que je deviens vieille, maintenant je veux devenir grand-mère; à l'époque de notre *nthuke*, si quelqu'un faisait circoncire (un même verbe en Kimeru pour les garçons et les filles, *kutaana*) ses enfants, il ne pouvait plus en avoir d'autres. On était devenu vieux et on avait honte, honte devant les

enfants. De nos jours, ça a changé...mais au temps de Thirindi, de Cholubi des noms de générations féminines plus anciennes que celle de nos interlocutrices il n'était pas possible de rencontrer une mère avoir des enfants quand son fils est circoncis. Si une femme devenait enceinte accidentellement, elle se cachait dans sa maison, elle mettait ses vêtements jusque là, ses enfants ne devaient pas la voir, (répétition); elle ne voulait pas être vue par sa fille car sa fille est une *ngutu* (une nouvellement excisée). Quand l'enfant naissait, elle avait très honte et pensait même à se suicider. Quand elle sortait, même à ce moment là, elle ne voulaient pas que ses enfants la voient. Mais de nos jours, tout cela n'est plus rien. Autrefois vous ne pouviez trouver une personne qui avait des enfants quand ses enfants avaient aussi des enfants. C'est le *nthuke* de nos enfants qui a commencé, ce sont les Ratanya, on ne peut insulter les MGkubu en disant qu'elles l'ont fait, ce sont les Ratanja qui ont commencé ces choses."

(b) "Si la fille n'était pas excisée, on disait que c'était l'enfant d'une *mukenyi*, et personne n'approchait d'elle. De nos jours elles deviennent mères de familles. Autrefois l'enfant d'une non-excisée était appelé *kitheega*, il était étouffé et laissé dans la brousse, c'est ce qui se passait...Maintenant nous disons qu'autrefois nous étions fous; quelqu'un tuait quelque chose qui avait été créer par Murungu (Dieu), une vraie personne, et même autrefois celui qui raisonnait se demandait pourquoi une chose créée par Dieu était tuée. Celui qui faisait cela (les avortements) fut mis en prison et on lui coupa les mains, on lui demandait pourquoi il faisait cela, c'était comme prendre un médicament...il était méprisé par les autres...Quand il fut arrêté par le gouvernement colonial, vous ne pouviez plus vous faire avorter...Ces enfants étaient détestés car ils étaient appelés *kitheega* et on disait qu'ils mettaient les autres enfants en danger (*kũthega* verbe). Ceux qui survivaient, on leur

construisait une maison à l'écart. Autrefois les pères et les mères faisaient ainsi, tous ces enfants étaient tués. De nos jours, ces mêmes enfants sont les champions, ceux dont tu as entendu qu'ils étaient tués, autrefois. Même s'il marchait au travers des lances, il n'était pas blessé, alors que celui dont la mère était excisée pouvait mourir. Et ceux-là, Dieu les a aidés, ce sont ceux qui sont au sommet, ceux qui nous gouvernent, ces enfants qui autrefois étaient avortés; ces choses d'autrefois étaient mauvaises."

Le deuxième point de vue est fourni par une informatrice en situation assez particulière; elle est métisse d'une mère meru et d'un père indien-sikh venu faire du commerce dans la région au début du siècle; elle a toujours vécu en pays meru. Dans les années trente elle devient la deuxième épouse d'un Sikh arrivé plus tardivement et qui avait déjà épousé une Meru de la section Tigania où il s'était installé. Elle a donc partagé par le menu le quotidien des femmes meru et son train actuel de vie n'en diffère pas vraiment. Son regard est simplement quelque peu décalé du fait de sa qualité de métisse et de sa propre expérience familiale: sa co-épouse meru n'eut que 3 enfants alors qu'elle en eut 7; elle évoque d'abord le petit nombre d'enfants par femme meru autrefois, puis les pratiques qui concernaient les filles non-excisées.

"Cinq épouses, cinq enfants, un seul enfant et pas un autre après; trois épouses, trois enfants, je ne sais pas s'ils mouraient;...de nos jours, une femme, dix enfants. Autrefois elles n'aimaient pas avoir beaucoup d'enfants. Maintenant, en dix ans, elles ont dix enfants. Autrefois elles cultivaient peu, elles n'avaient pas à payer les frais de scolarité, elles n'achetaient pas de vêtements, de sel, de pétrole lampant ou des oignons. Leur activité était de cuisiner et de manger, et elles n'aimaient pas avoir beaucoup d'enfants, elles les appelaient "nthuizwa" ? ; vous pouviez voir un enfant grand comme ça geste de la main évaluant une

hauteur encore téter sa mère; maintenant dix enfants en dix ans.... Ce qui se passe de nos jours n'est ni le modèle des Blancs, ni celui des Meru, c'est un autre modèle et je ne sais pas d'où il vient: on connaît celui des Blancs avec deux enfants, et les autres sont les modèles des Indiens et des Meru. Les Meru n'avaient pas beaucoup d'enfants, en avoir beaucoup était de mauvaises manières: une mère n'avait pas un autre enfant avant que sa fille ne soit capable d'aller chercher du bois dans la forêt, ou que son fils n'aille faire paître les troupeaux aussi loin que Rwanda une aire de pâture à 15 kilomètres en contrebas ; la mère vieillissait et n'était plus capable d'avoir d'autres enfants;...en effet il faut savoir qu'elles se mariaient tard, qu'elles étaient excisées tard et que même les enfants étaient finis dans son corps. Après elles en avaient deux ou trois et c'était fini, elles étaient trop vieilles. C'est pour ça que les enfants manquaient...aussi elles se faisaient avorter trois, quatre, cinq fois avant de se marier; les avortements étaient faits d'une mauvaise façon et après vous ne pouviez plus avoir d'enfant...La raison de ces avortements était qu'avoir des enfants sans être excisée et mariée était une honte; si vous étiez excisée avec l'enfant, vous ne pouviez plus rentrer chez vous; c'est pour cela qu'elles les jetaient dans la brousse et qu'elles les tuaient. Vois-tu pour *gūtūra matũ* grand rituel familial de percement des oreilles cf ch IV , si une fille avait un enfant, son père ne pouvait préparer l'hydromel, personne n'aurait pu en boire; si c'est une fille normale, elle peut présenter l'hydromel et le *nthukĩ* (la génération) de son père peut en boire..."

C/ LA DOMINATION COLONIALE COMME REVELATEUR ET FACTEUR DE TRANSFORMATION DE L'ORGANISATION SOCIO-POLITIQUE MERU.

L'état de domination coloniale dans lequel se retrouve la société meru après 1908 est une situation qui a incontestablement favorisé la

multiplication des pratiques d'avortement et d'infanticide. La simplicité et la rapidité de la conquête ne laissaient pas soupçonner à des administrateurs initialement déterminés à s'appuyer sur les pouvoirs indigènes, à quel point cette société était désormais affectée en ses fondements mêmes; s'ajoutant presque immédiatement, le traumatisme de la première guerre mondiale et ses prolongements tragiques démultiplia les effets initiaux de la conquête. En dix ans les Meru furent ainsi arrimés au "système-monde".

Deux composants essentiels et liés de leur édifice politico-social furent d'entrée obsolètes:

a-la fonction politique majeure du système générationnel, à savoir l'affirmation et la défense d'une souveraineté territoriale et par là, la création d'une identité communautaire, fut réduite à néant. Les *kiama* de pères furent en quelque sorte déçus; ils commencèrent à tourner à vide et à n'être plus que le lieu de la poursuite d'intérêts personnels; à ces titres ils ne représentèrent plus un recours d'arbitrage et de conciliation, et on s'en détourna. Très rapidement d'ailleurs d'autres pouvoirs prirent le relai; les sociétés de sorcellerie se développèrent. C'étaient en fait des organisations initialement consacrées au traitement des maladies (66). Le secret qui les entourait, leur caractère clandestin et les croyances en l'efficacité de leurs pouvoirs expliquent probablement leur développement dans les années vingt, utilisées qu'elles furent comme recours au règlement des conflits; l'administration coloniale les pourchassa non pas en raison de la résistance qu'elles organisaient mais à cause du climat d'insécurité qu'elles entretenaient, car la sorcellerie envenimait d'abord les relations entre Meru. Un autre pouvoir se développa parallèlement, celui du *njuri* dont on a déjà dit qu'il était un conseil

66) elles sont au nombre de trois: *kaita*, *waathi*, *makũikũ*. Chacune relevait de maladies différentes, identifiées par le devin. Les soins passaient par une initiation dans une des sociétés ou si nécessaire, successivement dans toutes.

restreint liée, selon toutes vraisemblances, à la peine de mort dans la politique pré-coloniale. Lui aussi est une instance du secret et de l'initiation au point que les administrateurs mirent un certain temps avant de le distinguer de la sorcellerie. La confusion est néanmoins intéressante car ces deux pouvoirs avaient toutes les chances d'être en rivalité dans la clandestinité; il y a une antinomie parfaite en ce que l'une est le double inverse de l'autre, toutes deux initiatiques, toutes deux manipulant des pouvoirs de vie et de mort, mais l'une -le *njuri*- procédant de l'ancien ordre public, et l'autre agissant déjà traditionnellement dans la clandestinité, et l'accusation de sorcellerie était un des rares cas où le *njuri* pouvait prononcer la peine de mort. En réprimant vigoureusement dans les années 1920 les sociétés de sorcellerie (il y eut des emprisonnements, les maisons de réunion furent méthodiquement recensées et détruites) l'administration favorisait sans s'en rendre compte l'emprise du *njuri* sur les populations. Le *njuri* entretint ainsi la désobéissance et finit par bloquer toute collaboration avec l'administration coloniale.

b- Les rapports Pères/fils furent définitivement déstabilisés par simultanément, la perte de crédibilité et de raison d'être des "Pères", et l'interdiction du raid et le désarmement des guerriers. Ces guerriers, on l'a déjà vu, étaient directement peu utiles à l'économie meru, contrairement à leurs homologues de sociétés dépendant davantage de l'élevage. Désarmés, interdits de chasse, de raid, et bientôt de danse (des désordres s'ensuivaient) et de parure (leur coiffure gênant le portage sur la tête et il était inconcevable qu'ils portassent à dos comme les femmes), dépossédés de tout ce qui les distinguait et les distrayait, ces déchus trainaient leur oisiveté dans la zone des habitations, et leurs pères avaient perdu les moyens de leur contrôle. Un constat similaire peut être dressé pour les non-circoncis en attente; leur surveillance était déjà problématique en régime traditionnel mais leur subordination était d'abord

assurée par les guerriers. A partir du moment où les guerriers perdirent eux aussi de leur prestige, le maintien à l'écart de ces adultes non-circoncis devint de plus en plus difficile à assurer. Au total, les règles proxémiques de la société meru purent de moins en moins trouver à s'appliquer; des individus qui en raison de leurs statuts s'évitaient, ne se mélangeaient pas, vinrent à se côtoyer. Les occasions de croiser les *nkenyi* se multiplièrent, quand elles ne furent pas encouragées involontairement par l'administration qui, par exemple, incita les guerriers et les non-circoncis à participer davantage aux travaux agricoles et à mettre en culture plus de terres. Les grossesses, auparavant probablement rarissimes, de filles non-excisées se multiplièrent et avec elles, les avortements. Quand l'administration fit la chasse aux avorteurs, incita à l'excision et au mariage des filles enceintes, les infanticides se multiplièrent: "Some 3 years ago a girl became pregnant and was circumcised during her pregnancy. She gave birth to the child which was brought up by its father, a warrior. Having been conceived before initiation it was regarded with horror by the local people; other children would have nothing to do with it and the women would not assist in its uprising. Finally the father, who himself regarded the child with loathing, destroyed it when it was about 2 years old by dashing it to the ground and apparently dislocating its neck (DC/MRU/1/2/1934 p6, Lambert DC)".

Ainsi donc la conquête coloniale a-t-elle incontestablement occasionné la multiplication de pratiques auparavant probablement très marginales. En terme d'analyse sociologique, cette conquête a servi de révélateur et peut-être considérée comme l'expérimentation, tragique, d'une structure sociale et d'un système de croyances.

Reprenons les faits non plus sous l'angle de leur manifestation historique mais en tant qu'expression d'une logique profonde.

Le profond dégoût qu'inspiraient ces enfants et ces grossesses en dit

long sur la prégnance de la croyance selon laquelle les gestations à contretemps sont dangereuses et mortifères. On a là une manifestation de cette "couvade générationnelle" présentée au chapitre IV. Mais il y a plus. Alors que la succession des pères perdait sa raison d'être politique et que s'affirmaient les pouvoirs du *njuri*, les règles d'interdit et d'évitement de procréation simultanée des générations adjacentes, qui sont de l'ordre familial, continuaient à être respectées et à ainsi entretenir à ce niveau la constitution et le fonctionnement des classes générationnelles. Comme on l'a déjà suggéré, on peut même penser que ces règles peuvent statistiquement à elles seules, créer et entretenir une ondulatoire générationnelle; en conséquence, la transformation et le déclin effectifs du système générationnel meru ne pourra survenir qu'à partir du moment où ces règles seront de moins en moins respectées.

Il faut en parallèle poser la problématique de la croissance démographique. Si en termes de système générationnel, ces règles contribuent à entretenir l'écart entre les générations et à limiter leur chevauchement, elles ont aussi des conséquences en termes purement démographiques. Ces circoncisions et excisions repoussées au maximum signifiaient qu'à leur tour les fils et les filles se mariaient tardivement. Les vieux Meru insistent pour dire que de leur temps on se mariait quand on était très grand, que même certains hommes avaient déjà des cheveux blancs, affirmation qui déclenche le rire des jeunes Meru, mais qui du fait de ces multiples règles, n'est probablement pas une exagération. Ces dames particulièrement se mariaient pour beaucoup après l'âge de 20 ans. Tardivement mères, beaucoup d'entre elles avaient atteint l'âge de la ménopause quand se posait la question de l'initiation de leurs enfants. C'est d'ailleurs en s'appuyant sur ce fait que les vieux hommes Meru expliquent et justifient la règle de cessation d'engendrement. Cette pratique de mariage tardif des femmes particulièrement, soulève la question

de la reproduction démographique car si on y ajoute l'espacement marqué des naissances auquel fait allusion notre informatrice et que nous avons recoupé par ailleurs, chaque femme meru devait avoir entre un à trois enfants. Quand on intègre de surcroît une mortalité infantile de "régime traditionnel", c'est-à-dire des surmortalités récurrentes dues aux cycles sécheresse/malnutrition/épidémie, on aboutit alors à une croissance faible, nulle ou négative. Ainsi le système générationnel entretient-il une oliganthropie, déséquilibre auquel nous avons fait allusion dans l'analyse des questions territoriales-foncières. Une précision néanmoins s'impose; il ne faut surtout pas concevoir ces règles et pratiques en terme de limitation recherchée des naissances, ce serait totalement anachronique; le système générationnel des Meru renvoie à des croyances biogénétiques par lesquelles est définie la bonne fécondité et sont interdits des pratiques et des comportements vécus comme tératogènes et mortifères. Que les règles de la bonne fécondité finissent par aboutir à peu de naissances, -que la qualité nuise à la quantité-, est une conséquence subie du système et non pas l'inverse. Un vieux Meru s'étonnait un jour de ce que les Blancs n'étaient pas polygames; comment font-ils pour avoir beaucoup d'enfants?, ajouta-t-il. Ce jugement désormais erroné sur la fécondité des Blancs projette une lumière supplémentaire sur la situation des Meru. Etant donné le faible nombre d'enfants par femme, seule la polygamie permettait d'avoir une progéniture conséquente; or, on l'a vu, le système générationnel tend à limiter la polygamie. Dans ces conditions on saisit mieux les tensions et les enjeux autour des règles matrimoniales, et le rôle que l'on ne peut que supputer de pratiques d'immigration et d'intégration de nouveau-venus; sans celles-ci la population meru tendait à disparaître.

Il reste maintenant à reconstituer la chronologie et les circonstances de la modification des pratiques matrimoniales liées au système générationnel. Le retour à l'administration indirecte dans le

district de Meru et la reconnaissance du *njuri* comme instance du pouvoir indigène furent donc d'abord motivées par la volonté de mettre fin aux pratiques d'avortement et d'infanticide; Lambert fut la cheville ouvrière de cette modification, unique en son genre semble-t-il, dans les pratiques de l'administration coloniale kényenne. Le *njuri* traditionnellement très craint et respecté en raison de son activité dangereuse et de la puissance de ses malédictions, prit un incontestable ascendant; il recruta de plus en plus mais le coût d'entrée dans cette société augmenta considérablement, ce qui à terme créa une nouvelle zone de discorde, mais on sort là, en première analyse, de notre sujet. L'idée de recourir au *njuri* comme point d'appui d'une modification de la coutume était assez bien vue. Les hommes et les notables particulièrement se laissèrent apparemment facilement convaincre de la nécessité d'accélérer les cursus, d'abaisser l'âge de la circoncision, de l'excision et des mariages; et c'est dans ce contexte que le *njuri*, suivant en cela les vieilles prérogatives des Pères, légiféra pour que n'augmente pas la compensation matrimoniale en bétail. Les *gaaru* ne se remplissaient plus et le maintien prolongé des célibataires en état de guerrier était de moins en moins fondé. Le développement de la scolarisation des garçons par les missions et bientôt l'administration, incitait aussi à un abaissement de l'âge de la circoncision, et à l'organisation de rituels, non plus tous les cinq ans, mais tous les ans. La résistance à ces modifications vint en fait des femmes; elles n'acceptèrent pas ces transformations et leur mauvaise volonté se porta non pas sur l'organisation des circoncisions qui leur échappait, mais sur celle des excisions qui étaient en leur pouvoir. On a vu que la première partie de la compensation matrimoniale consistait en versements de produits de l'agriculture, transactions qui concernent au premier chef les femmes des parties donneuse et preneuse (67). Le conflit se cristallisa autour de la

67) il est intéressant de noter que nulle part Lambert/administrateur ne fait allusion à cette question, comme

transmission du *kaaria*, et ce fut le *njuri* lui-même qui finit par interdire la tenue de cette cérémonie où une fraction de mères finissait par céder ses pouvoirs à la fraction cadette d'épouses. Où on voit encore là le *njuri* peser sur ce qui restait du régime générationnel. Ce rituel se déroulait nuitamment et consistait en des démonstrations dansées de combats entre fractions de femmes où était mimée la prise par la force du pouvoir. Il requérait de la part de la fraction cadette des versements considérables en ignames (produit de l'agriculture masculine), en bananes et céréales (grains, gruau et bière), produits de l'agriculture féminine. Les femmes furent accusées de sorcellerie et de gaspillage. Elles se divisèrent mais elles eurent un certain temps raison de la volonté du *njuri* qui, on l'a déjà évoqué, ne faisait pas l'unanimité chez les Meru; celles auxquelles leurs maris interdisaient de recevoir le *kaaria*, se virent bientôt mises en quarantaine, et ils finissaient par céder à leurs épouses.

Le silence qui s'installe à propos de ces questions dans les archives à partir de 1947 et les informations de nos vieilles dames ("ce sont les Ratanya qui ont commencé ces choses") permettent de penser que le système bascula au début des années 1950, quand les Ratanya, circoncis à partir de 1947, commencèrent à se marier. C'est en effet le *nthukĩ* de toutes les transformations. Ses circoncis construisirent et détruisirent les dernières maisons *gaaru*; mais elles étaient déjà bien peu peuplées et quand l'insurrection Mau Mau gagna les Nyambeni, l'administration s'employa à disperser les petits effectifs qui y résidaient. Les épouses Ratanya ne reçurent jamais leur nom de génération, et seule une partie d'entre elles reçut clandestinement des épouses Michubu le *kaaria*; l'âge de l'excision baissa mais les modernistes christianisés tendirent à l'effectuer de moins en moins. Les mariages se conclurent beaucoup plus précocement et les

il ne soupçonna pas le jeu des pouvoirs entre fractions d'épouses, classes dont il relève néanmoins l'existence dans sa publication de 1956; mais celle-ci fut élaborée bien après sa mission d'administrateur.

naissances se rapprochèrent jusqu'à atteindre une naissance par an. Le dernier pan du système générationnel cédait presque d'un seul coup, et sautaient les verrous à la fécondité; en deux générations (au sens de classes, les épouses Ithaliï/leurs filles-épouses Ratanya), les femmes meru passaient d'un taux de fécondité très faible à un taux pas éloigné d'un maximum naturel.

Il faut affiner la chronologie du décollage puis de l'accélération de la croissance démographique, ce qui en terme de succession des générations revient à mieux cerner les comportements de la fraction intermédiaire, les Michubu.

Le doublement initial de la population en trente ans (entre 1920 et 1950) peut être mis au compte d'une diminution de la mortalité infantile, et d'un début de raccourcissement de l'écart intergénéral, limité qu'il est par des interdits qui ont probablement reculé avant ceux de l'évitement générationnel. A cela on peut ajouter les effets d'un bilan migratoire vraisemblablement positif; les Meru Tigania/Igembe dans ces années n'ont pas, sauf ceux qui ne revinrent pas de la guerre, quitté le district. En revanche d'autres s'y installèrent; les Kikuyu n'atteignirent pas les Nyambeni car ces confins septentrionaux sont trop éloignés de leur base, mais ils s'installèrent dans le sud du district, où leur attitude peu coopérative finit par déclencher des incidents dont dut s'occuper l'administration. Les Kamba et des Tharaka remontèrent vers les Nyambeni où subsistaient de nombreux espaces disponibles, migrations qui s'accéléra particulièrement au moment des sécheresses dramatiques de la fin des années vingt. Ces groupes ethniques acceptaient de se plier aux coutumes meru (celles de la circoncision particulièrement), ce que refusaient de faire les Kikuyu, et qui était la cause de l'hostilité des Meru à leur égard; en refusant d'initier leurs enfants à la mode meru, les Kikuyu apparurent comme un facteur menaçant qui précipitait chez les Meru une prise de

conscience territoriale selon laquelle le droit de disposer de terres dépendait de l'appartenance effective à une communauté; les Meru tentaient de faire rejouer les règles coutumières de la "naturalisation", à quoi les Kikuyu opposaient une fin de non-recevoir.

Un autre axe reste à envisager, celui de l'acquisition d'un réflexe populationniste par les hommes meru. Il semble bien en effet que la résistance au changement a été moins forte du côté des hommes. La seule perspective affriolante de la levée des coutumes austères de la couvade générationnelle ne suffit pas à l'expliquer car les répulsions étaient trop solidement ancrées; il faut donc recourir à d'autres facteurs d'explication au premier rang desquels on peut penser à l'acquisition d'une mentalité populationniste. Les conquérants blancs furent perçus comme des gens ayant beaucoup d'enfants, et c'est le sens, que nous ne saisissâmes pas immédiatement, de l'étonnement rapporté ci-dessus de notre vieil informateur. Puis pointa dans les années 1930 la menace des Kikuyu, jugés eux aussi envahissants car prolifiques. On peut même donner une date assez précise à ce changement des comportements masculins. Les plus jeunes des Ithaliî, circoncis au début des années 1920, furent les premiers à pouvoir accélérer leur cursus et pour certains, à entrer plus rapidement en activité matrimoniale. Mais globalement ces Ithaliî fonctionnèrent encore à l'ancienne. Les Michubu, leurs cadets, sont cette fraction de génération qui paya le tribut le plus lourd à la deuxième guerre mondiale, et on a vu dans le chapitre III quel conflit opposa les deux patrimoitiés à propos du recrutement d'une nouvelle fraction de génération. Il révèle d'ailleurs une sensibilité aux effets démographiques des "classes creuses". De surcroît dans nos relevés les Michubu apparaissent comme plus polygames que les fractions de générations précédentes et suivantes, ce qui peut être mis au compte de l'effet statistique des règles d'attribution matrimoniale des classes générationnelles; les *Michubu* moins nombreux bénéficièrent d'un *sex*

ratio en leur faveur. Or les épouses de ces mêmes *Michubu* ont souvent en moyenne cinq enfants (toujours selon nos relevés). On aurait avec cette classe la transition d'un régime démographique oliganthropique à un régime peuplant. Les *Michubu* polygames eurent les moyens de respecter l'interdit de procréation simultanée des générations adjacentes qui est le moins malléable, mais ils ne respectèrent plus l'espacement traditionnel des naissances, coutume plus facilement réappréciée. Ce décalage survenu dans les usages et la manifestation –que l'on ne peut dissimuler longtemps– de ces mauvaises manières éclairèrent les commentaires de nos vieilles dames/épouses *Ithaliĩ* que nous citons de nouveau: "Autrefois vous ne pouviez trouver une personne qui avait des enfants quand ses enfants avaient aussi des enfants. C'est le *nthukĩ* de nos enfants qui a commencé, ce sont les *Ratanya*, on ne peut insulter les *Mũkubu* épouses *Michubu* en disant qu'elles l'ont fait, ce sont les *Ratanya* qui ont commencé ces choses". La réticence discrète à l'égard des *Mũkubu* se saisit mieux ainsi; ces épouses *Michubu* n'ont pas contrevenu aux interdits générationnels, mais elles ne se sont pas complètement comportées comme les épouses *Ithaliĩ*. En termes démographiques, la nouvelle fécondité des épouses *Michubu* s'additionna à celle des *Ratanya*. C'est par ce cumul que l'on peut expliquer l'accélération de la croissance démographique.

On comprend mieux peut-être maintenant la méfiance et le désarroi que suscite l'arrivée d'une ethnologue en quête "des Meru autrefois". Nous ne sommes pas loin de penser que la propension qu'ont actuellement les Meru à concevoir au mieux leur coutumes, leurs traits culturels distinctifs, comme un ensemble de secrets réservés à des initiés liés par des serments mortifères (celui de la circoncision puis plus tard celui du *Njuri*), est un héritage direct de ces années sombres où la domination coloniale, de par sa simple présence, avait disqualifié les pouvoirs traditionnels et fait se

multiplier des pratiques auparavant marginales et désormais inexplicables. L'ésotérisme stylisa l'initiation, un silence durable s'installa, mais pas l'oubli. "Folie" disent nos vieilles informatrices: ce jugement traduit bien l'impossibilité de s'identifier désormais à leurs propres coutumes. Elles leur semblent globalement disqualifiées et comme étrangères à elles-mêmes. Les grands-parents n'ont plus grand-chose à raconter à des petits-enfants qui pour beaucoup sont persuadés que leur société a dû quitter la "barbarie" pour entrer dans la "civilisation" (68).

L'explosion démographique qui révolutionne le pays meru depuis la fin des années 1950 réactive cette histoire. Après avoir été incités à multiplier les enfants, les Meru (comme tous les Kenyens) sont maintenant accusés d'en faire trop. Et quand certains tenants du planning familial n'hésitent pas à évoquer des pratiques traditionnelles de limitation des naissances, ils ne se rendent probablement pas compte à quel imbroglio tragique ils font référence.

68) ces pratiques d'infanticides ont vraisemblablement été un obstacle à l'avancée de l'analyse sociologique des systèmes générationnels; elles sont connues pour les Borana, dont le *gada* a été longtemps tenu pour le parangon du système générationnel, et elles ont dû infléchir les analyses dans le sens du rituel et de l'idée que ces infanticides étaient sacrificiels.

CONCLUSION

De cette enquête sur les implications sociologiques du système générationnel meru, on peut tirer dans un esprit comparatiste le bilan suivant.

Le système générationnel doit être entendu au sens des classes de génération et des règles qui permettent de les constituer. Il faut donc intégrer chez les Meru les règles dites "secondaires": les rivalités de patrimoiétés, et les règles d'évitement et d'interdit de procréation simultanée des générations adjacentes dans l'ordre familial. A cet égard, l'histoire a servi d'expérimentation: l'édifice territorialo-politique ne résista pas à l'instauration de la domination coloniale, mais le "patriotisme" de patrimoiété et les règles de la sphère familiale se maintinrent et continuèrent à faire tourner le système.

Ces trois instances, la génération, la patrimoiété, la famille, sont distinctes mais toutes trois procèdent de principes dont certains sont communs, au premier rang desquels se trouve le principe d'équivalence des individus de même niveau généalogique.

A lui seul ce principe distingue et hiérarchise des ensembles liés par concaténation, mais il laisse indifférenciés les individus de chaque ensemble. Un principe subordonné de séniorité y remédie: il s'agit d'une séniorité élémentaire qui utilise la simple succession des naissances dans la fratrie. Dans le Tout, la génération relève du premier, les patrimoiétés mettent en œuvre le second et divisent ainsi verticalement les générations

en fractions aînée et cadette. Mais ce fractionnement nourrit une hiérarchisation instable, et tous les quinze ans en moyenne, le hiatus inévitable que constituent les *overaged* rappelle la primauté du principe générationnel. Ce fractionnement vertical ne met donc pas, loin de là, un terme à l'enchaînement des classes générationnelles. A cet égard le fractionnement vertical des générations d'autres ethnies devra être réexaminé; toujours considéré comme une donnée banale, il est probablement, en terme de système et de contrôle des dérives, beaucoup plus important qu'on pouvait à *priori* l'imaginer. En regard, les hiérarchisations internes des générations en classes d'âges horizontales relèveraient d'un mode générationnel moins contraint et par là, moins prégnant.

Dans la famille, on retrouve le jeu des principes générationnel et de la seniorité mais la formule se résoud différemment. Le principe générationnel y est prééminent et la fonction des fils est d'abord de faire un père. Il ne peut y avoir qu'un père en gestation, ce qui entraîne une dispersion des fils. Les Nyakyusa relèvent de la même alternative, mais dans leur cas, ce sont les pères qui déménagent pour laisser la place à leurs fils. Cette impossible cohabitation des pères et de fils peut ainsi donner lieu à des formules familiales variées, mais il ressort qu'en mode générationnel, il ne peut y avoir n'importe quelle forme d'organisation familiale, et qu'il n'y a pas que les filles qui soient destinées à partir.

La nécessaire rupture entre un père et ses fils fait que le principe de filiation, qui existe par ailleurs puisque les classes générationnelles en procèdent, ne peut informer des liens verticaux durables. Seuls des clans, en ce qu'ils permettent toutes les manipulations, existent; par leur perméabilité, ils peuvent même être considérés comme une annexe du système générationnel. Le départ des fils est inéluctable comme l'est celui des filles, mais alors que le premier est incontrôlable, celui des filles l'est: dans la formule meru, la faiblesse des liens verticaux trouve une

contrepartie dans la force des liens de l'alliance et, -ce serait à approfondir-, des liens de la co-alliance. On aboutit au renversement suivant: un fils ne succède pas à son père, mais une alliance ouvre immédiatement ou de façon décalée à une autre alliance et à des co-alliés. Cette dynamique de l'ordre familial où les liens transversaux de l'alliance cohabitent sans problème avec la primauté du principe générationnel, se retrouve au niveau général. On ne peut que constater chez les Meru l'homologie des configurations générale et locale, ce qui ne veut pas dire que l'une se confonde avec l'autre; chacune à son mode particulier de résolution. L'articulation fonctionnelle forte entre le système générationnel et la famille que représente la séquence circoncision/*gaaru* n'est néanmoins probablement pas étrangère à cette homologie. A partir du moment où se démantela l'organisation en *gaaru*, progressivement les liens de l'alliance s'affaiblirent, double facteur qui précipita la crise de l'organisation familiale.

En terme de politique, le système générationnel informe un régime qui cultive les particularismes; la territorialité en est la composante majeure. Définie de façon très simple, elle perdure au-delà des départs individuels et est réinstaurée à chaque transmission des pouvoirs entre fractions de générations. Bien qu'à pouvoir diffus, elle n'est pas complètement "acéphale": le figure du *mugwe* est un point de référence qui permet de définir un ensemble plus large que la section territoriale, mais ce personnage n'a aucun pouvoir "séculier"; il est passif dans les affaires politiques.

Par ailleurs le cas des Meru éclaire bien le contresens souvent fait à propos des guerriers dont la présence a amené à conclure que les classes d'âge avaient une fonction militaire. Les "guerriers" sont des exclus, des "êtres de la brousse", et leur statut répond d'abord à des nécessités intérieures. Cela dit, cette situation peut appeler deux prolongements.

Dans cette région d'Afrique orientale, la plupart des sociétés relève des systèmes de classes d'âge et de générations et toutes, semble-t-il, fabriquent ces exclus; chaque groupe dispose ainsi des moyens d'aligner si nécessaire une force nombreuse et par là, dissuasive. C'est là probablement la raison du relatif isolement où sont restées ces populations jusqu'à l'arrivée des Européens. Les caravanes qui partaient de la côte, les contournaient et passaient plus au sud, à la hauteur de ce qui devindra la Tanzanie; des échanges existaient néanmoins entre la côte et ces régions intérieures, mais ils consistaient en chaînes de troc dont le maillon central étaient les Kamba.

Par ailleurs, si on reprend l'idée que la conquête coloniale peut être conçue comme une expérimentation de la société meru, la réaction des "êtres de la brousse" meru permet d'imaginer certains scénarios. Ils ont mal accepté le "défaitisme" de leurs pères et le premier administrateur Horne dut finalement organiser leur désarmement car ils attaquaient les convois isolés. Mais cet administrateur a probablement très bien saisi les enjeux qui traversaient cette société, lecture d'autant plus aisée qu'à cette époque les différents statuts sociaux se repéraient dans les vêtements et les cosmétiques utilisés; il consolida ses pouvoirs en laissant fonctionner les conseils de pères qu'il encouragea à poursuivre le règlement des conflits internes, et s'adjoignit des guerriers comme garde personnelle qui veillait sur son campement et l'accompagnait dans ses incessants déplacements. Pendant la deuxième guerre mondiale, alors que les relations entre les Anglais et les Meru étaient des meilleures grâce au retour à une politique d'administration indirecte, on ne peut qu'être surpris en lisant les archives, de la facilité avec laquelle les "broussards" de l'époque s'engagèrent pour aller combattre les Italiens et Hitler. Ainsi donc on peut penser qu'en cas d'une subordination réussie de ces sociétés, ces exclus, ces êtres en attente, peuvent très bien être utilisés à des fins de

maintien de l'ordre et de conquête par un pouvoir qui saurait les séduire.

Une dernière perspective peut être esquissée; l'assignement des statuts par l'ordre générationnel a fini par céder le pas aux statuts atteints par l'initiation. Ce passage a probablement été facilité par l'existence d'un individualisme "archaïque" nourri par le système générationnel: tout fils était en quelque sorte un candidat au départ et il revenait à chacun de décider, dans la latitude du jeu social commun, de son sort. Cette disposition se retrouve dans le profil idéal de l'homme prestigieux selon les Meru, le *mugambi*; il devient un leader reconnu en raison de ses seules capacités intellectuelles et psychologiques à ramener la paix et la conciliation. Ces deux traits ne sont probablement pas uniques aux Meru, et les populations à classes générationnelles sont nombreuses au Kenya. Est-ce pur hasard si le premier journal par lequel se fit connaître J. Kenyatta s'intitula *Mwigwithania*/"Le Conciliateur" (69) terme qui à peu de choses près est commun aux Kikuyu et aux Meru? Est-ce pur hasard aussi si le Kenya est un des rares cas africains où l'"Esprit du capitalisme" ait si facilement pénétré?

69) BUIJTENHUIJS 1971:160.

BIBLIOGRAPHIE

ALMAGOR, U.

1979, "Raiders and Elders: a Confrontation of Generations among the Dassanetch", in FUKUI & TURTON dir *Warfare among East African herders*. Osaka, Senri Ethnological Studies 3: 119-145.

1983a, "Charisma Fatigue in an East African Generation-set System", *American Ethnologist* 635-649.

1983b, "Alternation Endogamy in the Dassanetch Generation-set System", *Ethnology*

ABELES, M. & COLLARD, C. dir

1985, *Age, pouvoir et société en Afrique noire*. Paris, Montréal, Karthala/PUM. 332p.

BAECHLER, J.

1980, "Les origines de la démocratie grecque", *Archives Européennes de Sociologie* XXI 223-284.

1988, *La solution indienne. Essai sur les origines du régime des castes*. Paris, P.U.F. 205p.

BAXTER, P.T.W. & ALMAGOR, U. ed

1978, *Age, Generation and Time. Some Features of East African Age Organisations*. Londres, Hurst & Co. 276p.

BERNARD, F. E.

1972, *East of Mount Kenya : Meru Agriculture in Transition*.

Publication series "Afrika-Studien" edited by Ifo-Institut für Wirtschaftsforschung München. München Weltforum Verlag. 166p.

1979, "Meru District in the Kenyan Spatial Economy:1890-1950", in *The Spatial Structure of Development: A Study of Kenya*, by R. A. OBUDHO and D. R. F. TAYLOR ed. Boulder, Colorado. Westview Press, 264-290.

BERNARDI, B.

1959, *The Mugwe, a failing prophet. A study of a religious and public dignitary of the Meru of Kenya*. London, Oxford U.P., published for the International African Institute. 211p.

1985, *Age class systems. Social institutions and politics based on age*. Cambridge, Cambridge U.P. 188p.

BISCHOFBERGER, O.

1972, *The generation classes of the Zanaki (Tanzania)*. Fribourg U.P. *Studia Ethnographica Friburgensia* 1.

BONTE, P.

1974, "Etudes sur les sociétés de pasteurs nomades. Organisation économique et sociale des pasteurs d'Afrique orientale". *Cahiers du C.E.R.M.* (110), 95p.

BUIJTENHUIJS, R.

1971, *Le Mouvement "Mau-Mau". Une révolte paysanne et anti-coloniale en Afrique noire.* Paris, Mouton. 428p.

DOUGLAS, M.

1952, "Alternate generations among the Lele of the Kasai, south-west Congo". *Africa* XXII 59-65.

DUGAST, S.

1985, "Pour une nouvelle interprétation des systèmes de classes d'âge des Peuples lagunaires", *L'Ethnographie* LXXXI n° 95 (1)

DUMONT, L.

1971, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale. Groupes de filiation et alliance de mariage.* Paris, Mouton/EPHE VI° Section, 139p.

FADIMAN, J. A.

1976, "The Meru Peoples", in B.A. OGOT dir, *Kenya before 1900. Eight regional studies.* Nairobi, East African Publishing House, 139-173.

1982, *An Oral History of Tribal Warfare: The Meru of Mt. Kenya.* Ohio University Press. 185p.

FORTES, M.

1953, "The structure of unilineal descent groups", *American Anthropologist* 55 17-41.

FORTES, M. & EVANS-PRITCHARD, E.E.

1940, *African Political Systems.* Londres, Oxford U.P.

GIORGIS, B.G. Fr.

1964, *Tentative Kimeru-English Dictionary.* Meru, Catholic Book Shop, 185 p. ronéo.

GLAZIER, J.

1976, "Generation Classes Among the Mbeere of Kenya", *Africa* 46, 4: 313-326.

1984, "Mbeere ancestors and the domestication of death", *Man* 19: 133-147.

1985, *Land and the uses of tradition among the Mbeere of Kenya.* Lanham, U.P. of America, 334p.

GULLIVER, P.H.

1953, "The age set organisation of the Jie tribe", *Journal of Royal Anthropology Institute* 83: 147-168.

1958, "The Turkana age organisation", *American Anthropologist* 60: 900-922.

HAZEL, R.

1985, "Classes d'âge et générations en Afrique orientale", in M. ABELES & C. COLLARD op. ci. 247-266.

HOLDING, E.M.

1942a, "Some preliminary notes on Meru age grades", *Man* 30/31 58-65.

1942b, "Women's institutions and the african church", *The International Review of Missions* XXXI n°123 290-300.

HOUSEMAN, M.

1988, "Social structure is where the hearth is: a 'woman's place' in Beti society", *Africa* 58 (1) 51-69.

*

KINOTI C. A.

1984, *The Kĩmeerũ Grammar and Idiom*. Nkubu (Kénya), 142p. ronéo.

KUPER, A.

1982, "Lineage theory: a critical retrospect", *Annual Review of Anthropology* 11, 71-95.

LA FONTAINE, J.S. (ed)

1978, *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*. A.S.A. Monograph 17, Londres, Academic Press, 190p.

LAMBERT, H.E.

1947, *The Use of Indigenous Authorities in Tribal Administration. Studies of the Meru of Kenya Colony*. University of Cape Town: Communications of the School of African Studies, n°16, 45p.

1950, *The Systems of Land Tenure in the Kikuyu Land Unit: Part 1; History of the Tribal Occupation of the Land*. University of Cape Town: Communications of the School of African Studies, n°22.

1952, "The background to Mau Mau. Widespread use of secret oaths in Kenya", *The Times British Colonies Review*. Hiver 1952, p 21.

1956, *Kikuyu Social and Political Institutions*. Londres Oxford U.P. édité pour l'"International African Institute", 149p.

LAUGHTON, W.H.

1944, "The Meru", *The Peoples of Kenya* n°10. Nairobi, Ndia Kuu Press, 22p.

KAMUNCHULU, J.T.S. 1975 "The Meru Participation in Mau Mau"
Kenya Historical Review 3(2):193-215

LEVI-STRAUSS, C.

1973, "Réflexions sur l'atome de parenté", in *Anthropologie structurale deux*. Paris, Plon. 103-135.

MAHNER, J.

1975, "The outsider and the insider in Tigania Meru", *Africa* 400-409.

MAUSS, M.

1931, "La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires". in *Essais de sociologie*. Paris, 1971, Editions de Minuit/Points, 133-147.

MENGET, P.

1979, "Temps de naître, temps d'être: la couvade", in M. IZARD et P. SMITH dir, *La fonction symbolique*. Paris, Gallimard 245-264.

MIDDLETON, J.

1965, "Kenya: administration and changes in african life, 1912-45". in W. HARLOW & E. M. CHILVER *History of East Africa*. Oxford U.P. T2, 333-392.

MIDDLETON, J. & TAIT, D.

1958, *Tribes without Rulers. Studies in African Segmentary Systems*. Londres, Routledge & Kegan P.

NYAGA, D. Fr.

1986, *Mikarĩre na Mitũũrĩre ya Amĩĩrũ*. Nairobi, Heinemann Kenya. 197p.

NEEDHAM, R.

1960, "The left hand of the Mugwe: an analytical note on the structure of Meru symbolism", *Africa* XXX 20-33.

PEATRIK, A.-M.

1985a, *Sociologie des politiques à générations d'Afrique orientale*. Mémoire de maîtrise, université de Paris X Nanterre. 222p.

1985b, "La "fécondocratie" Dassanetch", *Production Pastorale et Société* n°17 (automne 1985): 91-106.

PEPERKAMP, G.

1986, *Land-use Competition and Conflicts in Kenya's Marginal Areas as Exemplified by the Situation in Laikipia and Meru Districts. An Introduction*. The Netherlands, Institute for Geography and Planning of the Catholic University, Nijmegen. Publication N° 45 of the Study Group for Human Geography of Developing Countries. 116p.

PHILIPPSON, G.

1982, "Quelques données nouvelles sur la classification des langues bantou d'Afrique orientale", in M.-F. ROMBI (dir) *Etudes sur le Bantu oriental*. Paris, SELAF (LACITO-Documents Afrique 9), 147-158.

RIMITA, D. M.

1988, *The Njuri-Ncheke of Meru*. Diocese of Meru, Kolbe Press. 81p.

RUEL, M.J.

1962, "Kuria Generation classes", *Africa* 32: 14-36.

SOUTHALL, A.

1968, "Stateless Societies", in *International Encyclopedia of Social Sciences*, vol 15 157-168. New-York, Macmillan & Free Press.

SPENCER, P.

1976, "Opposing Streams and the Gerontocratic Ladder: two Models of Age Organisations in East Africa", *Man* (11) 2: 153-174.

1978, "The Jie Generation Paradox", in BAXTER & ALMAGOR ed op. ci., 131-150.

STEWART, F.H.

1977, *Fundamentals of Age-Group Systems*. New-York, Academic Press, 381p.

TORNAY, S.

1985, "Le principe générationnel en Afrique orientale (suite)", *Production pastorale et Société*, n° 17 (automne 1985): 67-72.

1986, "Une Afrique démasquée. Initiation et sacrifice chez les pasteurs d'Afrique orientale", in P. CENTLIVRES & J. HAINARD (dir) *Les rites de passage aujourd'hui*. Lausanne, L'âge d'Homme, 69-92.

WERE, G.S. & WANDIBBA, S. (ed)

1986, *Meru District socio-cultural profile*. Nairobi, Ministry of Planning and National Development & Institute of African Studies, 217p.

TURNER, V.W.

1955, "The spatial separation of generations in Ndembu village structure", *Africa* XXV, 2, 121-137.

WILSON, M.

1951, *Good company. A study of Nyakyusa age-villages*. (1971) Boston, Beacon Press, 278p.

SOURCES NON PUBLIEES

Archives Nationales, Nairobi, Kenya: archives de l'administration coloniale.

Archives de l'université de Nairobi, Kenya: Fond H.E. Lambert.

ANNEXE A

TERMINOLOGIE DU PARADIGME GENERATIONNEL

DEGRE DE PARENTE, DEGRE GENERATIONNEL:

on l'entendra au sens du mode canon, non compte tenu de l'idée d'ancêtre commun et donc de la filiation: la proximité relative dans la parenté est appréciée selon un modèle "directement inspiré du système des peuples germaniques qui comptaient par *genicula* (génération)" (1). Les enfants et leur père et mère sont parents au premier degré; les petits-enfants et leurs grands-parents, au second degré.

GENERATION ADJACENTE, - ALTERNE:

1) réfère à des individus désignés en raison des rapports définis par les degrés générationnels; un fils (une fille) est de génération adjacente; un petit-fils (une petite-fille) est de génération alterne et non pas l'adjacent de l'adjacent.
 2) réfère à des ensembles d'individus mis en rapports par les degrés générationnels; l'ensemble des enfants est de génération adjacente à celle de leurs parents; l'ensemble des petits-enfants est de génération alterne de celles de leurs grands-parents.

STRUCTURE GENERATIONNELLE ELEMENTAIRE:

ordonnancement des individus en fonction du lien parents/enfants qui contient d'emblée deux couples de relation et trois niveaux généalogiques, la relation entre générations adjacentes, la relation entre générations alternes, les degrés générationnels des grands-parents, des parents, des enfants. Il suffit d'une seule génération pour poser ces relations diachroniques. La structure générationnelle est une partition élémentaire de la parenté, aux mêmes titres que la filiation et l'alliance.

CLASSE GENERATIONNELLE:

dans une société on a des classes générationnelles quand les individus qui sont en relations générationnelles forment des classes; elles sont au minimum de trois.

SYSTEME GENERATIONNEL:

1) système qui inclut tous les individus d'une société dans des classes générationnelles hiérarchisées définies par deux principes: le principe de filiation, le principe d'équivalence des individus de même niveau généalogique.
 2) pour tout système générationnel il faut:
 -considérer les règles d'exclusion et d'inclusion des classes, et les règles qui ressortissent à d'autres systèmes mais qui contribuent à leur niveau à la constitution de ces classes. L'ensemble de ces règles principales et secondaires définit le système générationnel.

1) HERITIER 1981: 180-182

-distinguer les règles de définition des classes, des règles d'institutionnalisation des classes. Ainsi une génération installée coïncide ou ne coïncide pas complètement avec la classe qui l'informe. Cette déviation a deux origines: le traitement des *under-overaged*; le traitement de la distinction de sexes.

UNDER-OVERAGEING: distorsions des classes générationnelles apportées par les individus d'âges trop décalés par rapport à leurs congénères. Les individus conçus trop tôt sont *overaged*; les individus conçus tardivement sont *underaged*. Ces derniers peuvent être décalés dans une classe subséquente ou adjacente d'individus plus conformes en âge, alors que les premiers ne peuvent être recalés en amont car ils contreviennent à la règle cardinale de l'écart minimum entre un parent et son enfant.

GENERATION FRACTIONNEE, - SUBSEQUENTE:

on dit qu'une génération est fractionnée lorsqu'elle est divisée verticalement en sous-ensembles qui distinguent les individus selon deux principes: un principe de filiation et un principe de seniorité. Le fractionnement se répète à la génération suivante et l'enfant est intégré dans la fraction des parents. La fraction subséquente (ou la génération subséquente et non pas adjacente) désigne la fraction cadette par rapport à la fraction aînée. Dans l'ensemble, la fraction cadette est plus jeune que la fraction aînée mais certains des cadets sont toujours plus vieux que leurs aînés. Quand les fractions sont au nombre de deux, on a des patrimoitiés générationnelles. Sinon on a un système à fractions multiples.

GENERATION FRACTIONNEE HORIZONTALEMENT ET ALTERNATION:

certaines systèmes générationnels fractionnent horizontalement leurs générations; le principe d'équivalence des individus de même génération est modulé par le principe de seniorité. Tous les individus d'une même génération sont distribués en sous-ensembles selon leur rang de naissance et leur âge, dans des classes d'âge donc. Les générations ainsi constituées s'accompagnent d'un agencement en *alternation*: les petits-enfants sont de la même *alternation* que leurs grands-parents; les enfants ne sont jamais dans l'*alternation* de leurs parents. La distinction en *alternation* redouble la séparation des générations adjacentes. Les *alternation* sont nécessairement au nombre de deux; c'est une deuxième forme de moitié qui se distingue de la précédente

SYSTEME GENERATIONNEL BRIDE:

on dira d'un système générationnel qu'il est bridé quand le laps de temps qui sépare l'inauguration de deux fractions ou de deux générations successives est fixe. Ce résultat est obtenu de deux manières: la génération suivante contraint la précédente à lui laisser la place; la génération suivante succède automatiquement à la précédente.

SYSTEME GENERATIONNEL FLUCTUANT:

on dira d'un système générationnel qu'il fluctue quand le laps de temps qui sépare l'inauguration de deux générations successives est d'abord déterminé par la maturation de l'ensemble des individus de chaque génération.

ECHELLE DE STATUTS GENERATIONNELS:

on entend par là un ensemble cohérent de positions successives

occupées par des individus en relation de rapports générationnels. Le déplacement d'un individu vers un degré supérieur signifie la translation vers des degrés supérieurs de tous les individus qui lui sont liés. Dans les systèmes à deux fractions verticales, la progression des individus suit une échelle diatonique au sens où les fractions sont décalées d'un demi-degré sur l'échelle des statuts.

ECHELLE DE STATUTS GENERATIONNELS ET *OVERAGEING*:

Les discordances apportées par les individus conçus trop tôt créent des non-congruences de status.

REGLES DE PROXEMIE GENERATIONNELLE:

dans les systèmes générationnels, la règle d'évitement entre générations adjacentes se traduit par leur mise à distance spatiale. Celle-ci peut prendre diverses formes mais toujours sera empêchée la promiscuité des individus en rapport de générations adjacentes.

COUVADE GENERATIONNELLE:

ensemble cohérent des rituels de maturation des individus dont le principe cardinal est qu'une seule gestation puisse être en cours; la gestation simultanée d'individus de générations adjacentes est tératogène.

A titre d'hypothèse on peut envisager que les règles de la proxémie et/ou de la couvade générationnelle, qui sont un renchérissement de la règle d'évitement entre générations adjacentes, suffiraient à elles-seules à informer statistiquement des classes générationnelles.

SYSTEMES GENERATIONNELS ET AUTRES SYSTEMES:

le système générationnel se distingue du système lignager par le principe d'équivalence des individus de même degré générationnel. Par rapport à des systèmes où la linéarité n'est pas pertinente, il se distingue par le renchérissement de la règle d'évitement entre générations adjacentes.

ANNEXE B

VOCABULAIRE SIMPLIFIÉ DE LA PARENTE GÉNÉRATIONNELLE DANS LE SYSTÈME GÉNÉRATIONNEL (S) ET LA FAMILLE (F), EN RÉFÉRENCE (R) ET EN ADRESSE (A).

père:

- *baaba*: SFRA; rarement entendu en adresse car il est très inconvenant de s'adresser à son (ses) père.
- *ithi* (*mathi*): SFR; terme utilisé dans les technonymes; *ithi muthaka*, "le père du fils".
- *mthi*: terme d'origine kiswahili qui remplace de plus en plus *baaba*.
- un père est appelé diversement par son nom de *gaaru*, qui est le plus souvent une construction à partir du nom de son père: un père qui s'appelle Kiambati peut appeler son fils M'Kiambati, contraction de Muntū Kiambati, *muntū* signifiant "homme" "être humain".
- *baaba mūkūrū*: FRA; "le père adulte" pour le frère aîné du père.
- *baaba mwanakī*: FRA; "le père enfant" pour le frère cadet du père; la seniorité est exprimée dans le paradigme de la génération, mais ces deux derniers termes ne sont pas utilisés dans le système.

mère:

- *nti*: FA, utilisé par enfants en bas âge.
- *īcīa*: SFRA, utilisé pour toute mère; rarement entendu en adresse (cf *baaba*); remplacé assez souvent par *maama*, d'origine récente.
- *ciomūkūrū*: FRA; "la mère adulte": utilisé pour la co-épouse aînée de la mère, et pour la soeur aînée de la mère.
- *ciomwanakī*: FRA; "la mère enfant": utilisé pour la co-épouse cadette de la mère, et pour la soeur cadette de la mère.
- *ina* (*maina* ?): SFR; dans les technonymes: *ina muthaka* "la mère du fils".
- enfin une mère/épouse est appelée diversement par le nom d'épouse qui fut choisi par son père avant son départ de la maison paternelle.

enfants:

- en adresse fils et filles sont appelés par leurs prénoms qui reprennent ceux des grands-parents paternels et maternels.
- fils: SFRA; avant la circoncision, *kaijī*; après la circoncision, *muthaka*.
- fille: avant l'excision, *nkenyī* SFRA.
pendant la réclusion, *ngutu* FRA.
après son départ, *mware* FR.

germains: dans la famille

- adresse: par les prénoms.

- ego masculin: R frère, *mutanocia*.

R soeur, *mwarĩocia* ("la fille de mère")

- ego féminin: R frère, *mutanoina*.

R soeur, *mũrũina*.

dans le système: les "fils de pères" ne sont pas des "frères".

- ils sont *mutanoina wa etaanua*, "frère en circoncision" du terme "frère" utilisé par un ego féminin.

- ou encore *ũrũcia*, co-allié, terme utilisé entre deux hommes qui ont épousé deux soeurs.

entre alterne: SFRA *yũũyũ*, ou "frère", "soeur".

alterne +1: *kiũyũũyũ*

alterne +2: *ciokolo*

alterne +3: *kiyũũyũĩ*

entre patrimoitiés: SRA

- *muthoni* (=F: "allié" potentiel ou réel).

- *baitĩ* (=F: entre "frère mère" et "fils soeur").

entre classes d'époux et d'épouses de mêmes fractions de générations: SRA, *bankirũ*.

entre fractions consécutives: usage d'un nom propre établi à chaque transmission de pouvoir; il est employé indifféremment par les hommes et les femmes de chaque fraction; le préfixe *ba* signifie qu'une égalité a été établie. Les dernières fractions n'ont pas établi d'appellation. Les anciennes ont été oubliées.

NCOROI = GWANTAI ←

GICHUNGĪ = CHŪLŪBĪ

THIRINDI = KIRAMUNYA

← BAMUNGŪ →

← BANTAKUŪ →

ITHALIĪ = NCORORO

MŪKUBU = MICHUBU

← "BAERE" →

← ? →

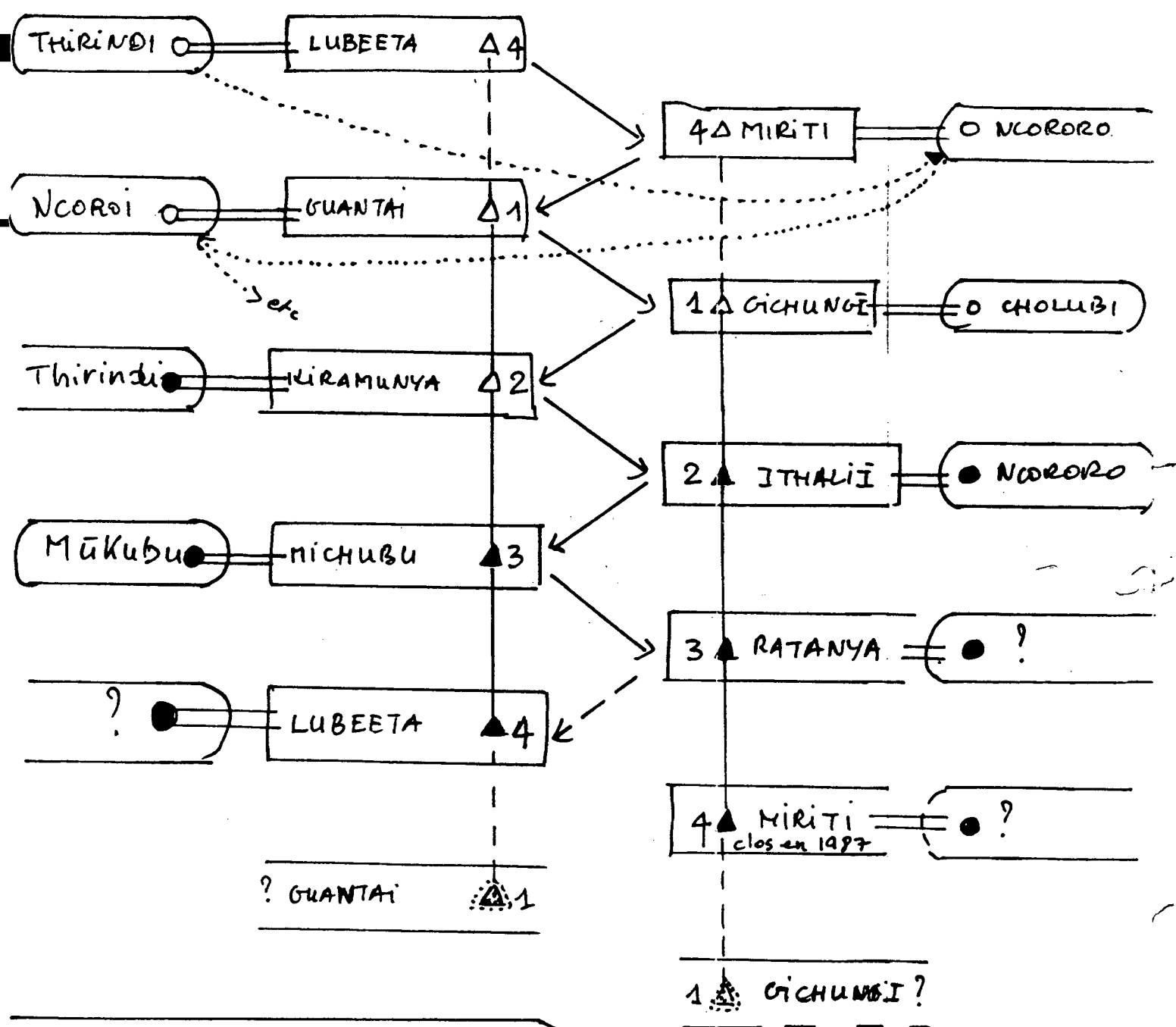
RATANYA = ?

IFRA	
No. d'inventaire
Date
Cote

LE SYSTÈME GÉNÉRATIONNEL MERU

PATRIMOINE "NTIBA" 'A'

'B' PATRIMOINE "KIRUKA"



- Les signes pleins sont ceux des générations qui ont des membres vivants en 1988.

? □ - Les générations n'ont pas reçu de noms

△ Les générations ne sont pas encore instituées
 ○.....> } Sens de la transmission des pouvoirs
 △.....> }